

**Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2013-2015**

Tesis para obtener el título de maestría en Antropología

**La conformación de la identidad islámica en Ecuador, a partir de una etnografía en la
Mezquita Assalam en Quito**

Bolívar Wilfrido Jibaja Osorio

**Asesor: Michael Uzendoski
Lectores: Bárbara Grünenfelder-Elliker y David Cortez**

Quito, enero de 2017

Dedicatoria

A mi padre Bolívar y a mi madre Nancy
A mi esposa Verónica y a mi hija Samira

En el nombre de Aláh, el más Clemente y Misericordioso

Tabla de contenidos

Resumen.....	VII
Agradecimientos.....	VIII
Introducción.....	1
Metodología.....	5
Marco Teórico sobre el estudio de los musulmanes en Occidente.....	7
La experiencia etnográfica.....	10
Capítulo 1.....	14
Historia de la comunidad musulmana en Ecuador.....	14
1. El islam desembarca en América.....	14
2. Algunas estadísticas.....	23
3. Los musulmanes en Ecuador.....	24
4. La determinación de la Quibla.....	27
5. Los rituales de paso.....	29
6. La memoria y la tradición en la conformación de la identidad islámica...	31
6.1. Algunos apuntes teóricos sobre la memoria.....	37
Capítulo 2.....	42
Las comunidades musulmanas.....	42
1. Communitas y liminalidad.....	43
2. El proceso ritual del <i>hajj</i> y la formación de communitas.....	44
2.1 Regalos religiosos del <i>hajj</i>	50
3. La noción de <i>ummah</i>	52
3.1. Discusión del término <i>ummah</i>	53
3.2. La <i>ummah</i> como una comunidad de sentimientos.....	55
3.3. La globalización y la <i>ummah</i>	56
3.4. La globalización y el nacionalismo.....	58
4. Harún: ellos tienen su religión y yo la mía.....	60
Capítulo 3.....	64
Adscripción religiosa y Conversión.....	64
1. La adscripción religiosa.....	64
2. La conversión al islam.....	65
2.1. Casos de conversión.....	66
2.2. ¿Por qué la gente se convierte al islam?	66

2.3.	Los discursos de los musulmanes.....	69
2.4.	La cuestión de la fachada.....	71
2.5.	¿Por qué el islam crece tanto y tan rápidamente?.....	72
2.6.	Testimonios de conversión al islam.....	73
	2.6.1. Mi conversión al islam.....	73
	2.6.2. Saíd: Yo vivía en un mundo oscuro.....	75
	2.6.3. Musa: encontré a donde pertenecía.....	77
	2.6.4. Rashid: mi corazón está dividido.....	80
3.	Espacios de tensión.....	85
4.	El proyecto de la piedad religiosa.....	87
5.	Visibilización/ invisibilización.....	90
6.	Redes.....	91
Capítulo 4.	94
La mezquita, la oración y el <i>ramadán</i>	94
1.	La mezquita como lugar de construcción de identidad.....	94
2.	Los espacios generizados.....	95
3.	La oración en el islam.....	96
	3.1. La oración del viernes.....	97
	3.1.1. Importancia social de la oración del viernes.....	102
4.	El <i>ramadán</i> como tiempo festivo.....	107
	4.1. Mi práctica de ayuno en la mezquita.....	109
	4.2. El <i>ramadán</i> como proceso espiritual y social.....	112
	4.3. La celebración del <i>Eid al Fitr</i>	115
Conclusiones.....	122
Anexos.....	126
Lista de referencias.....	128

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Bolívar Wilfrido Jibaja Osorio, autor de la tesis titulada “La conformación de la identidad islámica en Ecuador, a partir de una etnografía en la Mezquita Assalam en Quito” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, enero de 2017



Bolívar Wilfrido Jibaja Osorio

Resumen

En el presente trabajo autoetnográfico establezco cómo los musulmanes que formamos parte de la mezquita Assalam reconfiguramos nuestra identidad a partir de narrativas individuales y colectivas, que forman communitas y que transitan a través de redes y flujos en un contexto globalizador. La investigación comprende el análisis de la construcción histórica y una mirada analítica de los actores que han hecho posible la existencia del islam en Quito, además de las consecuencias que trae consigo su inserción.

Se analiza en un contexto post 9/11 cómo se conforman las identidades de los musulmanes para comprender qué problemas sobrellevan frente a las matrices culturales que caracterizan al contexto de origen y llegada del islam.

La pregunta central se centra en ¿cómo se construye el Islam en un país no musulmán? preguntas adicionales giran en torno a ¿cómo se producen y reproducen las identidades musulmanas en Quito?, ¿se puede hablar de un solo islam o de varios tipos de islam?, ¿son significativas las semejanzas o las diferencias de las creencias fundamentales y las prácticas de los musulmanes en contextos no musulmanes?

De la misma forma que no podemos negar los referentes religiosos en la construcción de una identidad islámica tampoco podemos negar la adscripción a un sinnúmero de pertenencias identitarias que nos permiten pensarnos a la vez como musulmanes, ecuatorianos o latinoamericanos.

La construcción de nuestra identidad islámica se produce a partir de procesos simbólicos e imaginarios, en los que el asocianismo nos revela imágenes colectivas de carácter positivo que afirman nuestra identidad individual y colectiva que nos impulsa a revelarla en el lugar sagrado de la mezquita y en el espacio público.

Agradecimientos

A mis padres Bolívar y Nancy, a mi esposa Verónica y a mi hija Samira por su amor incondicional

A mi suegra Nidita por todo su cariño y apoyo

A mis hermanos musulmanes que colaboraron desinteresadamente y compartieron conmigo sus historias de vida

Al profesor Michael Uzendoski por toda su ayuda en esta empresa

A la profesora Bárbara Grünenfelder y al profesor David Cortez por sus valiosos comentarios

A mis compañeros de trabajo del Colegio Benalcázar y a mis compañeros de maestría por el ánimo y la camaradería lograda en este tiempo

A todos, *jazak Alah khairan* (Dios les pague)

Introducción

Desde mediados del siglo XX el Ecuador viene experimentando un cambio de coordenadas en términos de adscripción religiosa. El Catolicismo que hasta hoy es la religión prevaleciente observa cómo otros sistemas de creencias se introducen en la cotidianidad de los sujetos. El islam aún extraño para muchos ecuatorianos ha logrado insertarse, atraer practicantes de otros credos y crear estrategias para ‘competir’ en un campo plurireligioso. Este trabajo pretende no sólo señalar la manera en cómo se incorpora el Islam en Ecuador y específicamente en Quito, sino cómo los conversos y musulmanes inmigrantes de distintas partes del mundo reconfiguramos nuestra identidad a partir de nuestras vivencias comunes, la obtención de intereses materiales y simbólicos y de un reconocimiento como colectivo (Solé y Parella 2004, 68).

La comunidad que pretendo visibilizar es la que acude a la Mezquita Assalam en Quito, establecida formalmente a finales del siglo XX, y que se favorece y nutre a través de redes y flujos por donde transitan mensajes, símbolos, creencias y enseñanzas que cobran mayor dinamismo en medio de una globalización, fundamentalmente urbana, que no logra imponerse como una *doxa*; es decir, que no logra ocultar nacionalismos, prácticas étnicas y religiosas. Estos elementos permiten identificar diversos mecanismos que intentan resistir ante patrones de homogenización y generación de espacios en los cuales lo ‘no occidental’ tiene también lugar. La heterogeneidad de la comunidad hace de esta mezquita un espacio interesante para observar el desarrollo de la identidad musulmana en Ecuador, en sus formas y sus prácticas. Hoy en día, los procesos a gran escala de la globalización y la inmigración han alterado el carácter de las llamadas sociedades democráticas liberales.

La motivación por iniciar esta investigación surge de un interés personal, al ser miembro de esta comunidad aproximadamente desde hace veinte años, para mostrar desde mi experiencia personal y desde las narraciones cotidianas de mis hermanos musulmanes, cuáles son los problemas que enfrentamos y cuáles son las estrategias que establecemos para una convivencia negociada con la cultura nacional y con la cultura islámica.

Pretendo describir cómo el islam se establece en Quito desde la última década del siglo XX, cómo ha incorporado a musulmanes conversos e inmigrantes que intentamos adecuarnos a un nuevo estilo de vida y de qué forma hemos participado y aprendido de las distintas actividades realizadas en la mezquita Assalam, entendiendo una dialéctica entre lo esperado y ofrecido por la comunidad y lo que como musulmanes le podemos ofrecer a ésta. El proceso

dialéctico da cuenta cómo tanto conversos como inmigrantes participamos en un proceso de adaptación a la sociedad en la que vivimos y que también reconfiguramos a partir del involucramiento en diversas actividades con la comunidad musulmana en su conjunto, así como la interacción con redes y flujos y cómo éstas interacciones son confrontadas a lo ya aprendido, de tal manera que surge un reacomodo de la identidad previa.

Esta investigación intenta mostrar que la reconfiguración de la identidad no va en un solo sentido, pues tanto la comunidad como cada musulmán formula sus propias estrategias para adecuarse a las condiciones económicas, políticas, culturales presentes en Quito. Los musulmanes debemos lidiar con un bagaje cultural ya aprendido, el cual nos exige que frente a las innovaciones exista una adecuación.

La investigación comprende el análisis de la construcción histórica y una mirada analítica de los actores que han hecho posible la existencia del islam en Quito, además las consecuencias que trae consigo su inserción. La comunidad musulmana en Ecuador no ha sido objeto de interés académico hasta el momento, los trabajos disponibles acerca de la presencia del islam y de los musulmanes en Ecuador, son francamente escasos. El campo de estudios sobre el islam en Ecuador es nuevo y fragmentario, los pocos trabajos se centran exclusivamente en las experiencias de los inmigrantes musulmanes. Los reportajes periodísticos dejan más dudas que respuestas y los tesis que llegan a las comunidades musulmanas desconocen mucho del islam y muchas veces dan por hecho los lugares comunes, y, si bien los investigadores en las comunidades musulmanas han sido recibidos con hospitalidad, la información obtenida a través de voceros oficiales se ha limitado al victimismo o la defensa de una forma de vida idealizada, sin mostrar las tensiones existentes en la comunidad.

Intentaremos observar y analizar cómo se están conformando las identidades de los musulmanes que asisten a la Mezquita Assalam en Quito, para comprender qué problemas sobrellevan frente a las matrices culturales que caracterizan al contexto de origen y llegada del islam, y a partir de ello observar cómo es que se resuelve esta problemática, pues “el Islam es maneras de ser, maneras de pensar, de obrar, producidas, transmitidas e interiorizadas por los individuos en grupos y sociedades diferentes. Pero también es un modo de contestación o de legitimación, de integración o de marginación según los individuos y de su posición en una sociedad” (Lacomba 1996, 64).

Me centraré en el momento post 9/11 y los procesos de convergencia en la mezquita Assalam, entre musulmanes de diversos orígenes. En esta tesis me acerco a los musulmanes conversos e

inmigrantes como minoría religiosa¹ y cultural. Producto de los atentados del 9/11 en los Estados Unidos el islam adquirió un repentino interés en Occidente y se volvió una suerte de temible ideología, alrededor de la cual se han tejido un gran número de estereotipos en una sociedad que, en términos generales, desconoce casi completamente cualquier referencia directa sobre el islam y no ha tenido el ánimo de comprender la cultura religiosa de una sociedad extraña, capaz de actos atroces como los anunciados con insólita frecuencia por los medios de comunicación.

A partir del 9/11 ocurre un punto de inflexión a partir del cual los musulmanes hemos sido ubicados en el imaginario occidental bajo el manto de la sospecha. Se nos ha tildado de problemáticos o en el mejor de los casos de ‘personas amistosas’. Fruto de una neurosis colectiva y de una visibilidad insospechada apareció el miedo pero también actitudes islamofóbicas² y excluyentes.

Si antes ocupábamos un lugar secundario en la línea editorial de los medios de comunicación, de la noche a la mañana, fruto del miedo y la fascinación se nos pregunta con frecuencia ¿qué se siente ser musulmán en Ecuador? y ¿cómo eludimos las dificultades diarias a partir de aquella fatídica fecha?

En esta etnografía atestiguo a través de mis notas las experiencias reales, en ocasiones mediadas por tipos ideales, la distinción entre el ‘ser’ y el ‘deber ser’ en el islam. A través de la realidad observada soy consciente, por mi experiencia personal, de la limitación de mi perspectiva. Mi tarea en definitiva radica en interpretar la realidad actual de los musulmanes entendida ésta como construida socialmente.

Soy ecuatoriano y también musulmán. Considero que mi identidad, que mi experiencia como ‘minoría’ dentro de otra minoría, me ha dado acceso a la comunidad y a sus complicadas dinámicas.

En este trabajo examino, además, los mecanismos a través de los cuales los musulmanes hemos intentado superar la violencia simbólica que inicialmente sentimos al vivir en un entorno no musulmán. Asimismo, examino las respuestas de los musulmanes a la exclusión

¹ El término minoría religiosa es discutible porque si bien los musulmanes somos demográficamente pocos en relación al total de la población en Ecuador nuestra forma de vida no puede ser desestimada como tal.

² El término islamofobia se refiere a una serie de temores, prejuicios, estereotipos que se ciernen sobre el islam y los musulmanes producto de la aparente hostilidad hacia el cristianismo y la civilización occidental, de manera general se refiere a la construcción de una ‘imagen del enemigo’.

generada tras el 9/11, un evento que nos ha visibilizado de manera negativa y no ha permitido el ejercicio pleno de los derechos contemplados en la constitución ecuatoriana. Sostenemos que el reconocimiento de los derechos civiles debe ir a tono con la construcción de una ciudadanía cultural, a través de la participación en el campo interreligioso que representa un cambio de límites en la sociedad ecuatoriana definida histórica y culturalmente como judeo-cristiana.

Mi argumento yace en entender el islam no solo como una tradición religiosa que responde a las grandes narrativas sino como una serie de narrativas, desplazamientos, prácticas rituales y lógicas sociales. Mi tesis demuestra cómo los miembros de la Mezquita vivimos y nos definimos por la experiencia compartida llamada *communitas*. La pregunta central se centra en ¿cómo se construye el Islam en un país no musulmán? El debate siempre inconcluso que enfrenta al occidente con el mundo musulmán se ha establecido siempre en un nivel abstracto, preguntas adicionales giran en torno a ¿cómo se producen y reproducen las identidades musulmanas en Quito?, ¿se puede hablar de un solo islam o de varios tipos de islam?, ¿son significativas las semejanzas o las diferencias de las creencias fundamentales y las prácticas de los musulmanes en contextos no musulmanes?

El presente trabajo refleja a través de un análisis etnográfico de oraciones, rituales y testimonios cómo los musulmanes, hombres adultos, construimos *communitas* y desplegamos discursos en nuestros encuentros cotidianos. Esta investigación demuestra la diversidad presente en la comunidad musulmana en términos de la complicada relación entre inclusión y exclusión.

El primer capítulo, en una primera parte, se centra en la historia oficial del islam, su origen, formación y las divisiones de la comunidad. Presentaré un recuento histórico de la presencia de musulmanes en Latinoamérica y Ecuador hasta llegar a finales del siglo XX, período en el que la comunidad musulmana empieza a hacerse visible, las negociaciones dentro y fuera de la comunidad florecen y nuevas dinámicas intervienen en el sistema de creencias islámico. La segunda parte observa rituales musulmanes como parte de un ciclo de vida.

En el segundo capítulo abordo, en un primer momento la noción de *ummah*; es decir, la comunidad musulmana mundial, en tanto que comunidad imaginada visibiliza las similitudes y diferencias de los musulmanes extranjeros y conversos en términos de prácticas religiosas y culturales. En el tercer capítulo describo el proceso de la conversión religiosa al islam dentro de la complejidad del abandono y de la adopción de una nueva forma de adscripción religiosa.

Por último, en el capítulo cuatro, analizo el rol de la mezquita, la oración y el ritual del *Ramadán*, en el sentido del entendimiento de un proyecto de piedad religiosa y, además, desde la agencia individual y colectiva, desde múltiples entendimientos e interpretaciones que pueden entrever el cumplimiento de los actos rituales.

Metodología

Esta tesis se basa en datos etnográficos recogidos a través de conversaciones informales con mis hermanos musulmanes varones, y los materiales documentales de archivo, tales como publicaciones, notas periodísticas y medios audiovisuales. Además he asistido y participado en eventos de la comunidad como charlas, conferencias, encuentros ecuménicos, festividades religiosas (*Eid al Fitr*); y, en particular a las celebraciones eucarísticas de los días viernes. Los múltiples sitios de mi trabajo de campo me permitieron establecer los niveles locales de la experiencia comunitaria.

La parte más importante han sido las entrevistas que he realizado durante estos meses de trabajo de campo y durante el último mes de *Ramadán*. He recurrido a mi memoria, recolectado información personal y he grabado, algunas veces, mis observaciones mientras duró esta investigación. En algunas ocasiones y a pesar de mi condición de musulmán algunas personas tuvieron recelo de involucrarse en una investigación que amenace con violar su privacidad. A pesar de ser musulmán, como ellos me di cuenta que muchas veces el miedo aparece porque en el imaginario está presente la idea del investigador como periodista o agente encubierto de agencias gubernamentales.

En mi tesis he cambiado los nombres de mis informantes para proteger su privacidad, si bien se sintieron entusiasmados al poder expresar sus pensamientos y emociones y, en algunos casos me pidieron colocar sus verdaderos nombres. En algunas ocasiones la más interesante información ocurrió cuando alguien contó la historia de algo que ocurrió durante el día y el ambiente estuvo mucho más relajado cuando mis interlocutores se encontraban rodeados de otros musulmanes, conversos o inmigrantes según fuera el caso.

Me involucro personal y experiencialmente a través de mi cuerpo, como “lugar de prácticas, objeto y sujeto de las representaciones sociales” (García 2013, 2) o desde la perspectiva del ‘*embodiment*’, del cuerpo como enclave metodológico en procura del conocimiento o revelamiento práctico y desde la atención que se debe brindar al cuerpo para aprehender somáticamente y no solo desde una lógica racional.

En sentido autoetnográfico pongo en juego desde, mi subjetividad y entendimiento, elementos personales adquiridos mediante un proceso de socialización desde mis primeros años como musulmán. Intento recrear mi propia condición a través de los sentidos y me he asumido un compromiso con la necesidad que tiene mi comunidad religiosa de visibilizarse y ser respetada en el denso paisaje cultural de nuestra ciudad. La observación participante ha sido una empresa desconcertante y que me ha implicado preguntas y (re)preguntas existenciales, en mi investigación noté que debía dejar de preguntar y abrirme en franco diálogo con mis hermanos musulmanes.

El debate en la antropología acerca de la capacidad de la autoetnografía de producir aportes teóricos, objetivos y precisos ha llevado por un lado a desdeñar esta posibilidad reduciéndola a un nivel particular o subjetivo o relievando la capacidad que tiene este método interpretativo para producir conocimiento.

Considero que haber narrado mis propias vivencias y las de mis hermanos musulmanes, con un carácter intersubjetivo, ha intentado romper con la tradición de las grandes narrativas (Lyotard 1984); y, por otro lado rescatar y legitimar las narrativas que tenemos los individuos para contar nuestra verdad (Barthes 1987) desde nuestro particular campo de acción.

He narrado desde adentro, con y para mis hermanos musulmanes las experiencias que a nivel individual y comunitario nos atraviesan para mirarnos y reflexionar sobre nosotros mismos y ser entendidos por una sociedad secular y multiforme que apenas recibe y produce representaciones incompletas de los musulmanes.

Finalmente considero que es necesario crear una metodología especial para estudiar el islam en occidente. Si aceptamos que las relaciones entre los musulmanes y su entorno social es clave en la formación de la identidad también debemos evitar esencializar ese entorno para entender sus distintos significados, este desafío exige una comparación sincrónica y diacrónica. El trabajo de la antropología debe establecer las similitudes antes que las diferencias radicales y explicar las prácticas culturales desde fuera de posiciones epistémicas que han hecho históricamente mucho daño al islam.

Necesitamos comparar a los musulmanes y sus comunidades con otros grupos religiosos en un mismo contexto temporal y espacial para saber cómo se han dado procesos identitarios, cómo nos hemos incluido, cómo nos hemos asimilado, y cómo la sociedad mayoritaria nos ha integrado.

Marco Teórico sobre el estudio de los musulmanes en occidente

En términos de una mayor presencia musulmana producto de las migraciones la identidad musulmana en Ecuador es el resultado de procesos de cruce y cambio de límites (Zolberg y Woon 1999, 8,9). Tomando en consideración estos conceptos el cruce de límites implica una investigación de la violencia simbólica y de la desorientación que experimentan los recién llegados. Por cambio de límites entiendo la atención que se debe poner a las transformaciones que los inmigrantes experimentan en el nuevo entorno, Por lo que se generan preguntas en relación a ¿cómo los musulmanes en Ecuador rehacemos las fronteras a fin de incluirnos en una sociedad distinta? En términos de ciudadanía ¿cómo los musulmanes tratamos de superar la exclusión social? y ¿qué hacer para que las limitaciones que imprime la sociedad ecuatoriana compaginen con las disposiciones legales islámicas?

Históricamente la marginación, la discriminación, el aislamiento y la guetización se convirtieron en una experiencia cotidiana de las comunidades musulmanas que llegaron a occidente. Las poblaciones receptoras, no musulmanas, se sintieron amenazadas y expuestas por una cultura islámica desconocida, salvo a través de una serie de estereotipos; independientemente de si la fuente de la neurosis fue imaginaria o real, lo cierto es que producto del miedo las naciones occidentales dispusieron un escudo protector, a través del cual algunas personas con ciudadanía de pronto llegaron a ser vistos como extranjeros culturales, en palabras de Balibar “la mayor sensación de ‘una nación bajo amenaza’, crea una separación entre el estado y la nación o para decirlo de otra manera, una retirada de demos para ethnos” (Balibar 2004, 9); en ese sentido, los estudios sociales en las comunidades musulmanas occidentales se originaron por la creciente necesidad de un marco para ubicar al ‘otro’ entre ‘nosotros’.

Del mismo modo el islam se convirtió en el término clave que ayudó a dar sentido a la alteridad de los inmigrantes. La certeza de la inmigración musulmana, como característica permanente de las sociedades occidentales, redirige la investigación social a las dificultades que los inmigrantes musulmanes tuvieron que hacer frente para mantener su identidad musulmana en el nuevo entorno (Saifullah-Khan 1979, 38), por lo que desde mediados de la década de 1970, las comunidades musulmanas y las sociedades de acogida se dieron cuenta que 'el regreso' a los lugares de origen sería un mito.

En el libro “Islam Observado” (1968) de Clifford Geertz el trabajo de campo no es más que una constatación de un 'yo estuve allí', con todo tenemos que reconocer que Geertz nos proporcionó un enfoque comparativo necesario para estudiar las sociedades musulmanas; sin embargo, el resultado final de su análisis nos da a entender una visión esencialista y contraproducente de ‘lo que es el islam’ en lugar de ‘lo que es un musulmán’.

En ‘Reconociendo el Islam’ (2000) Gilson de manera breve indica dos elementos importantes de la metodología en un análisis sociológico del islam. En primer lugar, examina las prácticas y la vida cotidiana de las personas que se describen a sí mismos como musulmanes y los discursos oficiales que se dan por sentados; en segundo lugar, utiliza dicho acceso para reflexionar críticamente sobre las formas en que occidente, en general, tiende a acercarse a las sociedades en las que este tipo de prácticas, enseñanzas, formas de conocimiento y cultura son significativos (Gilson 2000, 5). En definitiva proporcionó un paradigma para comprender el islam como un discurso dentro de la sociedad en lugar de una esencia.

Por otro lado, El-Zayn (1977) sugirió que debemos rechazar totalmente la división esencialista establecida entre un ‘verdadero islam’ (islam ortodoxo) y un ‘falso islam’(islam heterodoxo), que ciertos antropólogos han propagado junto con teólogos islámicos. Más bien propone un enfoque estructuralista, a partir de un modelo 'nativo' de islam, analizar las relaciones que producen su significado. El autor se pregunta, en medio de esta diversidad de significados, ¿acaso existe un único, un verdadero islam"? (El-Zayn 1977, 249) y concluye que no. Por lo tanto el antropólogo que desee estudiar el islam debe reconocer que “la utilidad del concepto del islam como religión, predefinido con su suprema ‘verdad’, es extremadamente limitado en un análisis antropológico. Incluso la dicotomía entre un islam popular y un islam elitista es estéril e infructuoso” (El-Zayn 1977, 250). El autor insiste que los antropólogos pueden realizar un análisis científico social de la vida musulmana a través de la observación de las diversas interpretaciones del islam.

Asimismo, en un análisis antropológico del Islam, las opiniones teológicas de los musulmanes no pueden ser ignoradas. Talal Asad sostiene que si queremos escribir una antropología del islam se debe partir, como hacemos tradicionalmente los musulmanes, de los conceptos de una tradición discursiva que incluye a los textos fundadores: el Corán y el Hadith. En este sentido “el islam no es ni una estructura social distintiva ni una colección heterogénea de

creencias, artefactos, costumbres y moral. Es una tradición” (Asad 1986, 14); es decir, una tradición que está conceptualmente ligada a un pasado (que marca la formación de la tradición), a un futuro (que indica la estrategia de supervivencia de la tradición); y, a un presente, (que determina la interconexión de la tradición con las capas sociales). Por lo tanto, Asad ha llegado a la conclusión que “no hay ninguna diferencia esencial entre un islam clásico y un islam moderno” (Asad 1986, 14).

Asad sugirió también que existe una tensión entre las dinámicas históricas, políticas, económicas y sociales que definen al islam. Los proyectos políticos han tratado de cambiar las tradiciones, y éstas, a la vez, han tratado de resistir el cambio mediante la ortodoxia. Por esta razón, Asad afirma que ciertos antropólogos como, por ejemplo, Gilsenan, que ha negado el carácter central de la ortodoxia en el islam, o Gellner, que ha transformado ciertas doctrinas específicas del islam están perdiendo de vista algo de importante “la ortodoxia no es una mera corriente de opinión, sino una relación distintiva -una relación de poder” (Asad 1986, 15). Por lo tanto, Asad argumenta que un acceso antropológico del islam “busca comprender las condiciones históricas que permiten la producción y el mantenimiento de las tradiciones discursivas específicas, o su transformación” (Asad 1986, 17).

A pesar que la visión del islam de Asad como una ‘tradición’ es una idea interesante, no estoy de acuerdo con su modelo teológico del islam porque es limitado. En primer lugar, porque no todos los musulmanes, a pesar de definirnos como tales, tenemos un profundo conocimiento del Corán o de los hadiths, de todos modos si ese fuera el caso, no necesariamente se debería iniciar un análisis antropológico desde donde partimos los musulmanes; además, Asad ha limitado el análisis antropológico a una lucha de poder entre musulmanes, entre la vigencia de la ortodoxia y un mundo cambiante desafiado por ella.

Hasta la década de 1990, los análisis antropológicos del islam se desarrollaron lentamente, sin una dirección, marcados por redundantes enfoques etnográficos, que revisitaban los mismos lugares en busca de los mismos problemas. El énfasis excesivo en la ‘diferencia’ y el ‘choque cultural’, así como la falta de atención a los actos de identidad de los musulmanes, viviendo fuera de ‘*Dar al islam*’ (las tierras del islam), ha afectado a la forma en la que los antropólogos han representado las identidades musulmanas.

Todos los musulmanes estamos de acuerdo en que el islam es la sumisión a Dios. En lo que diferimos es en cómo someternos a Dios. Un estudio comparativo de las diferentes concepciones de cómo someterse a Dios; es decir, cómo ser un musulmán, debería ser la tarea central de los estudios antropológicos del Islam.

La experiencia etnográfica

El desplazamiento del interés de los estudios antropológicos, en la mayoría de los casos, desde el medio oriente hacia las ciudades occidentales en las que los inmigrantes musulmanes se asentaron, en primer lugar, como trabajadores invitados y a continuación como ciudadanos, ha caracterizado los últimos veinte años de esta disciplina. No obstante, incluso en las nuevas generaciones de estudios, que se centran en la integración, la identidad, la educación, el multiculturalismo y la islamofobia, muchos de los temas post-coloniales, que marcaron los primeros estudios antropológicos de las sociedades musulmanas, son aproximaciones esencialistas del islam. Varisco menciona que la etnografía “no es una panacea para esencializar” (Varisco 2005, 141), sino que ayuda a desarrollar los debates sobre las realidades en continuo cambio y llega a la conclusión que el análisis antropológico del islam no puede ser otra que la observación de los musulmanes “con el fin de representar a sus representaciones, porque sólo los musulmanes pueden observar el islam” (Varisco 2005, 162).

En los últimos años gracias al crecimiento de las comunidades musulmanas y su nuevo activismo político y social, el islam, considerado como un marcador de la identidad cultural, que ha sustituido el interés antropológico anterior en el nacionalismo y la etnicidad; en ese sentido, el concepto de identidad se convirtió en fundamental para el entendimiento de cómo las comunidades musulmanas pueden conciliar su religión con los valores occidentales.

Los estudios sobre los musulmanes, en distintos contextos, nos han ubicado como productos del islam, y han dejado a un lado a los seres humanos que nos sentimos musulmanes; es decir, las emociones y los sentimientos tienen una gran importancia. Sostengo que debemos partir de los musulmanes, en lugar del islam porque, por ejemplo una persona que se define a sí misma como musulmán, puede explicar su identificación racionalmente al encontrar puntos

de apoyo entre el islam y la ciencia moderna³, pero su motivación no necesariamente es racional.

Si para Gellner (1981), los musulmanes somos tales por nuestras creencias y para Geertz debido a nuestro “sistema de símbolos que actúa para establecer poderosos, omnipresentes motivaciones y estados de ánimo de larga duración” (Geertz 1993, 90), podemos afirmar ahora que lo que nos convierte en musulmanes son nuestros sentimientos. Entonces, y sólo entonces, podemos observar cómo expresamos nuestra sensación de ser musulmanes a través de demostraciones identitarias. Esto significa que si, por ejemplo, casi todas las escuelas de pensamiento islámico consideran que una persona que no cumple con el *salat* (rezo) o no paga la limosna o no ayuna durante el mes de *Ramadán* no puede ser musulmán, como antropólogos (musulmanes o no) debemos tomar en cuenta la sensación de sentirnos musulmanes, nuestro proceso de formación y la expresión a través de la práctica para considerar y estudiar nuestra identidad a pesar de las distintas opiniones.

Los musulmanes podemos sentirnos distintos de varias formas en relación a otros grupos como poseedores de una individualidad y una subjetividad, y expresar este sentimiento en forma de discurso. Algunos antropólogos, como El-Zeyn (1977), han observado que es imposible hablar de un solo islam y que se deben reconocer varios tipos de islam. Otros, como Asad (1986), afirman que el Islam es algo que existe en sí mismo, como una tradición. Mi punto es que podemos entender el islam a partir de múltiples narrativas y que existen varias formas de sentirse musulmán.

El trabajo de campo debía ser el principal antídoto contra el esencialismo. Tenemos que entender que no podemos seguir realizando trabajo de campo antropológico de la misma forma como se hizo anteriormente. Tenemos que hacer frente a los nuevos retos atravesados por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Durante el trabajo de campo, en décadas pasadas, sólo existió una voz autorizada: la voz del antropólogo. Hoy la situación es muy diferente. En la era de los 'blogs', los informantes pueden contrastar las investigaciones antropológicas. Esto quiere decir que debemos centrar la atención en cómo los seres humanos dibujan el ‘mapa’ que denominamos islam. Por eso se debe observar las

³ Ver A brief illustrated guide to understandig islam <http://www.islam-brief-guide.org>.

distintas interpretaciones como parte de una red de significados compartidos, con el fin de identificar conceptos tales como *ummah*, *tawhid*, *shirk*, *Dar al islam*, *dar al harb*. A través de la información brindada por nuestros hermanos musulmanes las diferentes interpretaciones podrán estar vinculadas a un proyecto construido socialmente y no sólo a un determinismo teológico. Lo importante es notar que el islam no da forma a los musulmanes, sino más bien somos los musulmanes que, a través de nuestros discursos, prácticas, creencias y acciones damos forma al islam.

Un trabajo de campo será exitoso si establecemos empatía con la comunidad estudiada o al menos con algunos de sus miembros más importantes. Las personas pueden colaborar en un trabajo de investigación por muchas razones: motivados por asuntos personales o por interés político; desde la amistad verdadera a la curiosidad; desde la visibilidad a la necesidad. Si nos centramos en el islam como objeto de estudio perderíamos de vista los procesos que inciden en la formación de la identidad; pienso que la historia y organización de la comunidad pueden revelar dinámicas vitales de nosotros los musulmanes.

La preeminencia de un discurso oficial e ideal muestra en muchas etnografías la piedad y el comprometimiento con la propagación del islam. Existe una tendencia para entender el islam como un proyecto ético perfeccionista que guía a la autodisciplina, si bien no se puede desestimar este punto, muchos musulmanes no somos dedicados propagadores.

El islam aborda, en su propósito ideal, todos los campos y actividades humanas, es una ‘forma completa de vida’, en lugar de un aspecto complementario en la vida de los musulmanes; sin embargo, el islam puede ser, a nivel subjetivo una serie de cosas, desde un código moral, una práctica de cuidado personal, una ideología política, una búsqueda espiritual, una fuente de esperanza, una identidad, hasta una dificultad o una frustración.

Considero que en la actualidad el islam debe ser estudiado como una serie de narrativas que revelen las múltiples formas de vida, las ambivalencias y aperturas que interpelen la vigencia de un ethos ideal, me parece importante hablar desde las sensibilidades resultantes de vivir en un mundo complejo y preocupante.

Creo firmemente, como lo he experimentado a través de mi experiencia personal y de mi investigación, que la empatía, a través de las emociones compartidas, me ha permitido sentir a mis hermanos musulmanes como seres humanos. Es a través de esta humanización del trabajo de campo antropológico que las dificultades pueden ser superadas. La observación

participante, en mi opinión, no significa sólo participar en las actividades de la comunidad, implica compartir los procesos emocionales que implican la formación de sentimientos.

Capítulo 1

Historia de la comunidad musulmana en Ecuador

1. El Islam desembarca en América

La presencia del islam en América se puede rastrear desde hace tiempo, algunos relatos señalan la presencia de musulmanes en América al menos cinco siglos antes de la llegada de Colón, se da cuenta de travesías de fenicios, egipcios, andalusíes, como la de Jashjash ibn Said ibn Asuad (889 D.C) que cruzó el ‘Mar de la Oscuridad’ (el océano Atlántico) llegando a una tierra a la que llamó “tierra desconocida” (*ard marjhula*) y volvió con tesoros fabulosos; y, expediciones como la del sultán de Mali Abu Bakr I (1285-1312) (Kettani 2010). Estas travesías darían lugar a mestizajes étnicos, intercambios económicos y culturales tales como el comercio de oro y algodón, la incorporación de palabras árabes en los idiomas de los nativos pueblos americanos e inscripciones y mitos, por mencionar algunos.

Con el ‘descubrimiento’ de América los musulmanes llegaron a estas tierras producto de las persecuciones producidas en el contexto de la reconquista española. La corona estableció la prohibición a los musulmanes de mudarse mientras la Inquisición se encargaba de borrar cualquier atisbo de religiosidad islámica en el Nuevo Mundo. En ese contexto el *mufti* de Orán Ahmad ibn Abi Yumu'a de Almagro, alrededor de 1504, emitió una *fatwa* (pronunciamiento legal islámico) para que los musulmanes practicaran su fe en secreto¹.

La expulsión de los musulmanes de España significó el truncamiento de un proceso civilizacional, y “el secular retroceso y estancamiento de los procesos de democratización y de ilustración que la modernidad/colonial abría” (Quijano 2006, 351); así mismo, permitió la apropiación de un proceso de largo alcance en el que la diversidad de varias formas de existencia social y la vinculación de tiempos históricos distintos, fueron la clave del éxito del Califato de Al Andalus durante aproximadamente ocho siglos. Efectivamente y a pesar del proceso de reconquista, mozárabes² y mudéjares³ siguieron intercambiando y mezclando sus prácticas culturales (Karam 2011, 24).

La carencia de documentos y otras pruebas materiales impiden validar la presencia de musulmanes antes del siglo XIX, tampoco “parecen haber existido comunidades islámicas en

¹ «Y os mando apretadamente que mantengáis la religión del Islam [...] y no hayáis miedo que por aquello habrá mal y escándalo sobre vosotros por saber vuestros enemigos aquello»

² Población cristiana de origen hispano-visigodo que vivía en Al Andalus.

³ Musulmanes que se permanecieron en España luego del proceso de reconquista.

la época colonial ni durante las primeras décadas de la independencia, con la notable excepción de los grupos malés del Brasil, protagonistas de una rebelión en 1835” (Taboada 2009, 88); sin embargo, no se pueden negar las manifestaciones de la cultura árabe islámica, especialmente la arquitectura de corte mudéjar y andaluz, en la construcción de iglesias durante la época colonial; arcos, bóvedas, zaguanes y piletas presentes hasta la actualidad refrendan esta presencia.

En una realidad más actual la presencia de los musulmanes en América se da, esquemáticamente, en tres momentos:

El primero se origina entre 1860 y 1900, en el contexto del colonialismo europeo, especialmente británico, en las provincias del Imperio Turco-Otomano, para acceder por una vía libre hacia sus posesiones en el sudeste asiático y vincularlas con la metrópoli. Los musulmanes llegaron al Caribe, procedentes de la India, contratados como mano de obra barata en la construcción del Canal de Panamá. A diferencia de migraciones anteriores los musulmanes no llegaron expulsados, sino porque la precaria situación económica en sus lugares de origen y mejores medios de transporte les permitió viajar porque ‘podían’ y ‘querían’ (Khater 2001). Esta etapa signada por el disimulo, matizada también por la carencia de fuentes primarias, se ha disuelto en los entresijos de la historia.

El segundo momento migratorio se da a partir de 1920 hasta finales de los sesenta, como efecto de la debacle económica provocada por la Primera Guerra Mundial y la desintegración del Imperio Turco-Otomano. Los primeros inmigrantes árabes⁴ cristianos y musulmanes, llegaron a Latinoamérica, en ocasiones llenos de desesperación, en búsqueda de un mejor futuro dedicándose al comercio ambulante, práctica habitual en el Medio Oriente y como una forma de supervivencia que reportaba mayores posibilidades de consolidación económica.

Néstor García Canclini menciona que:

Los grupos con mayor autonomía económica e ‘inserción’ dentro del mercado tienen a veces mejores oportunidades de afirmar con éxito sus modos de vida que aquellos que se apegan a signos de identidad cuya fuerza social se ha visto muy disminuida por condiciones económicas adversas (García Canclini 1990, 252).

⁴ La categoría árabe haría mención a una categoría etno-lingüística mediante la cual, independientemente de la filiación religiosa, país de origen y estatus social, los miembros de la comunidad árabe se sienten identificados. En el marco de esta filiación lingüística, tuvo lugar la existencia de vínculos estrechos y relaciones fraternales entre árabes musulmanes, cristianos y judíos.

En su mayoría los primeros migrantes eran hombres jóvenes y solteros que, en términos de una incipiente ‘migración circular’, traían mercancías de sus lugares de origen; y, eventualmente volvían a sus lugares de origen a contraer matrimonio para, finalmente, retornar a los países latinoamericanos.

Fruto de un inicial rechazo a una cultura que resultaba exótica, por no decir amenazante a los valores y a las prácticas tradicionales de una sociedad conservadora, las primeras agrupaciones de árabes se ubicaron en ‘guetos’ conocidos como ‘barrios turcos’⁵, que con el tiempo desarrollaron organizaciones de carácter étnico recreacional, la Asociación de la Juventud Homsense fundada en Chile en 1913 fue la primera (convertida luego en la Unión Islámica de Chile). En el lado musulmán se construyeron mezquitas que desempeñaban un rol importante en la preservación de las tradiciones y valores islámicos, la primera de ellas fue fundada en Sao Paulo en 1938 y luego la de Buenos Aires en 1949, cuyos grupos étnicos persistieron acompañados de notorias diferencias en su conducta (Barth 1976). Sin embargo, en un afán por integrarse más rápidamente a una comunidad latinoamericana, que recibía a inmigrantes con un bajo nivel de escolaridad, castellanizaron sus nombres, no colocaron nombres árabes a sus hijos, desatendieron la enseñanza del idioma árabe y permitieron su conversión al catolicismo (Pérez 2012, 132). Esta experiencia ocurrida en el seno de las familias árabes musulmanas permite entender el abandono y la desaparición de asociaciones islámicas y mezquitas, limitándose a reunirse en muy pocas ocasiones como en la conmemoración del *Eid al Fitr* o el *Eid al Adha*.

Al respecto Víctor Massuh dice:

(...) es una integración que se hizo a costa de la pérdida de la identidad. El esfuerzo fue tan intenso que no permitió que la identidad de los padres se prolongara en los hijos (...) no hay ningún rasgo fuerte de presencia árabe en la vida, las costumbres y los hábitos de los hijos árabes (...) hubo una falta de deseo de nuestros padres de lograr una continuidad de su labor en América, o sea, hubo una especie de suicidio cultural. (Akmir 2009, 28).

No obstante, dependiendo del grado de cohesión y pertenencia a una comunidad árabe establecida en Latinoamérica, se mantuvieron ciertas costumbres entre sus miembros, sobre todo en la música y la gastronomía, transmitiéndose de generación en generación, a pesar de la pérdida del árabe como lengua. Se reconocían árabes en su procedencia pero compartían el

⁵ Los primeros inmigrantes árabes provenientes de Líbano, Siria y Palestina, portaban pasaportes turcos, considerándose que estas regiones estuvieron bajo el mando del Imperio Otomano hasta fines de la I Guerra Mundial

castellano, los vínculos familiares y en el caso de los árabes cristianos, la religión con la mayoría de latinoamericanos. El proceso de aculturación posterior borró los rasgos culturales identitarios y se asumieron los de la sociedad de acogida.

Con el fin de materializar el concepto Estado-Nación los países latinoamericanos, durante el siglo XIX, vieron en estas inmigraciones una estrategia positiva para resolver problemas tales como el poblamiento efectivo en zonas rurales y fronterizas y el anhelado desarrollo económico. Con la crisis de la post-guerra, en los años veinte, los capitales formados por los primeros inmigrantes fomentaron, a mediados de siglo, el desarrollo industrial que trajo consigo el empoderamiento económico y político de sus descendientes, especialmente en Brasil y Argentina. Este hecho deja sin fundamento real el discurso de explotación y aprovechamiento de los recursos de los países latinoamericanos por parte de la comunidad árabe.

Asimismo, las razones y motivaciones que impulsaron la inmigración árabe musulmana parecían completamente ajenas al ideal de Estado-nación formulada por las élites latinoamericanas. Se vio a este 'Otro' desde una perspectiva eurocéntrica, agente/objeto, considerando la condición de los territorios árabes aún como posesiones coloniales a fines del siglo XIX y como una amenaza a los valores religiosos tradicionales de las sociedades americanas. El Orientalismo fue la aproximación académica occidental para describir a Oriente, como disciplina a partir de la cual ha sido y es abordado como tema de estudio, de descubrimiento y de práctica (Said 2008), fue un 'continuum' de discursos y prácticas coloniales, que en contextos poscoloniales adopta el término utilizado por Quijano (2000) de colonialidad del poder, como el racismo y la xenofobia a los que se enfrentan mujeres y hombres musulmanes en el mundo occidental.

Un tercer momento migratorio se da a partir en la década de los setenta en el marco de la crisis de los precios del petróleo y los continuos conflictos entre los países árabes e Israel. Los motivos que intervienen en esta etapa de manera general son: el incremento de la brecha entre países ricos y pobres, la explosión poblacional, la sobreoferta de mano de obra, mejores medios de transporte o la intensificación de las tecnologías de la información o comunicación. Es en este tercer momento que pretendo fijar mi atención y realizar un análisis sobre la conformación de una identidad religiosa en Ecuador, a partir del estudio de las relaciones que se establecen entre los miembros de la Mezquita Sunnita Assalam.

Los migrantes musulmanes no sólo se desplazan corporalmente, cargan en su equipaje una historia y un bagaje cultural que les permite entrar en contacto con la comunidad que les recibe, evidenciarse como distintos y la posibilidad, de igual manera, de mantener lazos de unión con su patria y su familia.

El concepto fuga, utilizado por Leandro Mezzadra (2005) nos sirve para identificar las motivaciones estructurales y subjetivas que entraña la movilidad humana y el ejercicio de derechos económicos, políticos y sociales en el marco de un sistema mundo, que denota asimetrías, brechas enormes entre países ricos y pobres, que actúan como catalizadores del desplazamiento y de la aparición de paradojas como la que establecen los estados nacionales en la conformación de estrategias migratorias que impiden el libre flujo de personas alrededor del planeta, pero no de capitales y mercancías, a pesar de la vigencia de un discurso globalizador.

La categoría fuga puede ser entendida desde varias posiciones: como pérdida cuando se experimenta el desplazamiento, el desarraigo, los vínculos cercanos con la familia, los amigos y el lugar de origen. Como traición cuando se deserta de la “comunidad imaginada, limitada y soberana” en el sentido que la entiende Benedict Anderson. Por otro lado, la fuga puede significar un nuevo comienzo, la posibilidad de abrirse al mundo y obtener nuevas experiencias gratificantes. Sin embargo, no se puede establecer de manera clara la dicotomía permanencia/desplazamiento. La experiencia migrante da cuenta muchas veces del abandono de un lugar en busca del mundo, pero también puede ocurrir la salida a un mundo en el que encontrar otro lugar, en el sentido de establecer una “globalización desde abajo”. Asimismo, los estados nacionales deberían favorecer el derecho a pertenecer a una comunidad política y el derecho a poder salir de ella sin caer en indefensión ante leyes y políticas migratorias. De manera general los desplazados están fuera de lugar, al menos del lugar que territorial, jurídica, política y culturalmente provienen y deben enfrentarse a dispositivos muchas veces caducos y herederos de una tradición colonial decimonónica.

Debemos guardar distancia de la concepción reduccionista del migrante como exponente de una etnia o de una cultura, los grandes cambios ocurridos con la globalización, hace que la pluralidad, la movilidad y las identidades híbridas sean cada vez más un asunto frecuente, como lo entiende Hommi Bhabha con la categoría *in-between*. De la misma manera el migrante no debe ser visto como ajeno a cualquier lazo comunitario o identitario, o desde la

posición posmoderna del *todo vale* o *nada importa* que reivindique una supuesta transculturalidad contemporánea.

Muchas veces la búsqueda de otro tipo de conformación subjetiva y libre en otro espacio territorial supone colocarse en condición de ilegalidad, invisibilidad y exclusión. Esta fuga no es una salida a otro lugar sino la entrada a una existencia marginal que no es sino otra forma de estar en prisión. En este sentido los Estados nacionales deben favorecer políticas de reconocimiento de varias formas de ciudadanía y el empoderamiento por parte de los sujetos para reconocerse, desde su singularidad, en el mundo globalizado (Jibaja 2014).

De manera general la migración islámica se caracteriza, hasta los años cincuenta, por ser masculina y temporal. Desde la década de los ochenta esta migración amenaza con sedentarizarse mediante mecanismos de reagrupación familiar y de inserción en el sistema educativo, producto de una mayor estabilidad económica y de vínculos familiares amplios, lo que se ha dado por llamar ‘tracción familiar’. Desde un acceso antropológico las redes sociales y familiares son claves para entender los flujos migratorios que proporcionan cobijo y contactos laborales a los recién llegados así como ayuda en el proceso de reconfiguración de la identidad cultural del migrante, que muchas veces empieza en el trayecto, en el entendimiento de “lo que era y lo que soy [...] la nueva identidad se va afianzando conforme la persona va ganando asimismo autonomía y estabilidad en la nueva sociedad y en donde ya no son tan próximos o importantes los referentes familiares” (Díaz Bretones y González González 2011, 143).

La pérdida de manifestaciones culturales no debe ser entendida sólo en sentido negativo, puede significar un proceso de ‘emancipación’ de un ethos rígido, expresada a través de la modificación del cuerpo, el atuendo, la mirada y de discursos identitarios, que ubican como negativo o perniciosos los vínculos con el pasado reciente, en este sentido “el lenguaje se convierte en su vector, mientras que el cuerpo se presenta como el espacio que encarna los aspectos de esta crisis” (M. Affaya 2003, 103). Estas transformaciones que pueden ser vistas como traición por parte de la comunidad de origen, en todo caso, permiten reinterpretar el contexto de origen y vincularlo con el de llegada. El inmigrante, además, sufre un sinnúmero de pertenencias que adapta a los múltiples contextos en los que se ubica, al ‘no ser ni de aquí, ni de allá’ reconoce que los intercambios culturales, equitativos o no, se realizan entre individuos de culturas distintas.

Muchas veces se suele enfatizar en una migración sur-norte, pero vale la pena detenernos a observar una reconfiguración del tránsito migratorio en el sentido Sur-Sur y Norte-Sur en la que una variada conformación migratoria proveniente del mundo islámico, ya no solo árabes, se establecen en América Latina: paquistaníes, indonesios, indios, bengalíes, africanos subsaharianos, por mencionar algunos; además debemos observar la presencia de conversos latinos provenientes de los Estados Unidos.

La migración sur-norte es entendida, en clave de Economía Política, bajo la “Teoría de Atracción y Expulsión”; es decir, por factores de demanda-atracción por parte del país receptor, y por factores de oferta-expulsión desde el país emisor. Entre los primeros factores se encuentran la necesidad de mano de obra barata y la esperanza de mejorar las condiciones de vida; en los segundos, podemos señalar la fragilidad económica, los bajos salarios y el desempleo. No obstante, la decisión de emigrar no debe entenderse sólo bajo una lógica racional, también las subjetividades la atraviesan y las familias son determinantes al momento de determinar a nivel interno qué miembro emigra y hacia qué lugar se dirige.

Si bien Latinoamérica no ha sido, en muchos casos, el destino final de esta migración se inició en esta etapa procesos de reislamización y conversión⁶, fenómenos que abordaré más adelante. Entiendo por reislamización de modo general, en su versión ‘desde abajo’ o ‘de base’, un proceso de renacimiento mediante el cual los musulmanes, sobretodo inmigrantes, regresan a una religiosidad práctica que se vio atenuada por los procesos migratorios a occidente y en términos de una secularización que reducía al ámbito privado las prácticas religiosas. La conversión que se ha dado en algunas ocasiones por el aprendizaje del idioma árabe y de la civilización islámica se vincula a una *dawah* (labor proselitista) permitiendo reavivar la unidad y la vida en comunidad, así como la atracción de nuevos creyentes.

En esta etapa la migración de musulmanes y el surgimiento de un pequeño número de conversos permiten entender la construcción de comunidades y centros islámicos relativamente estables y con proyectos de difusión de pequeño y mediano alcance, en base a la organización comunitaria y con la ayuda de instituciones del mundo árabe islámico.

La situación de semi ocultamiento de los musulmanes cambió en la década de los ochenta por su mayor contacto con el *Dar al islam*⁷ y una política de puertas abiertas con las sociedades

⁶ En el Islam se establece que todos los seres humanos son musulmanes por ser una creación de Aláh, la conversión es una reversión a la fe original de su nacimiento.

⁷ Dar al Islam (la tierra del islam) es el término utilizado en el islam para referirse al territorio en el cual la religión islámica es mayoritaria.

latinoamericanas, a pesar de la indiferencia de varios clérigos de mezquitas en procura de aprender el castellano y del debate sobre conservar una ortodoxia poco atractiva o adaptar el islam al contexto latinoamericano (Taboada 2009, 98).

Se generaron preguntas en torno a ¿quién se haría cargo de administrar la mezquita, quién lideraría la oración, cómo sobrellevar la presión del consumo de alcohol y la promiscuidad sexual? además del peso que implicó la casi nula presencia de la migración de mujeres musulmanas (Taboada 2009, 91). El ocultamiento y la invisibilización se debieron, como se expresa en líneas anteriores, a una pertenencia étnica en términos de ensimismamiento; y, utilizando una metáfora conveniente, una vinculación al '*jazirat al arab*' (isla de los árabes) antes que a una pertenencia religiosa con el islam. De todos modos, el islam en Latinoamérica tiene un fuerte arraigo con la cultura árabe, con las tradiciones, el origen de los *sheijs* (guías espirituales), las publicaciones y los recursos económicos que influyen en las fidelidades y las resistencias ante la hegemonía árabe en el islam.

Las tensiones entre musulmanes inmigrantes y conversos han estado presentes desde el surgimiento de las primeras comunidades musulmanas, los conversos no hemos podido aun generar discursos propios en cuestiones organizativas y doctrinales, ni 'desetnizar' la religión; no obstante, han existido en Estados Unidos importantes movimientos afirmatorios de una identidad islámica alejada de la primacía árabe como, por ejemplo, la 'Nación del Islam', llevada a la fama por Malcolm X durante los años sesenta, que recurrió a un discurso identitario extremo que promovió la creación de un Estado negro musulmán, separado del blanco. Según Maalouf se trató de un intento de crear:

Una identidad asesina que redujo la identidad a la pertenencia a una sola cosa, instalando a los seres humanos en una actitud parcial, sectaria, intolerante, dominadora, a veces suicida, y que los transformó a menudo en gentes que mataron o en partidarios de los que lo hacían (Maalouf 1999, 4).

En Brasil, pese a todo, el Movimiento Negro Unificado (MNU) reivindicó en el 2000 los derechos de los negros y los indígenas con motivo de un aniversario más de la llegada de los portugueses a esas tierras, se trató del posicionamiento de un discurso étnico-nacionalista-religioso y, junto a él, de un internacionalismo étnico. Un activista negro de Brasil declaró que "no di con el islam a través de los árabes, sino a través de la lucha de la gente negra en América del norte" (Karam 2011, 36).

Mientras que el islam ha sido “etnizado” en muchos países sudamericanos por los árabes, los musulmanes caribeños se definen a sí mismos por su etnia, no por su adscripción religiosa, esto conlleva a entender que “en tanto los conversos latinoamericanos y caribeños se identifiquen con el pasado andaluz o africano de la región, serán ignorados o marginalizados por los árabes y musulmanes de Asia meridional” (Karam 2011, 38). De todos modos, la tendencia a una *dawah* (propagación) plural se evidencia en la distancia establecida entre las diferentes escuelas de pensamiento ortodoxos⁸.

Como señala Taboada a continuación:

El islam no es uniforme y conoce variaciones que responden, entre otras cosas, a la sociedad de acogida. Una cosa es el islam mayoritario de las viejas sedes de Asia y África, y otro el de sus nuevas fronteras; y aún entre éstas exige variación. En Europa es asunto de marginales urbanos, fuertemente rencorosos de las sociedades que los acogen; en Estados Unidos tenemos comunidades prósperas y seguras pero miradas con sospecha; en América Latina posiblemente ha empezado a engendrar una variedad de islamismo sui generis (bastante excepcional es su crecimiento ectópico), coherente con las formas peculiares en que antes ha asumido el catolicismo y el protestantismo (Taboada 2009, 101).

Ahora bien, si durante el siglo XIX y buena parte del siglo XX los migrantes musulmanes introdujeron prácticas y valores culturales de la sociedad de acogida, desde los años cincuenta se evidencian identidades marcadas por los contextos, añadiendo nuevos elementos o revitalizando los viejos, que compaginan con los asumidos en un mismo espacio tiempo.

En un sentido más reducido, antes que los discursos y prácticas que se generaron en Occidente contra la presencia del islam, contó más la asimilación y desorganización y el aislamiento cultural, rompiendo incluso con la propuesta multicultural que intentó durante algunas décadas poner en diálogo y coexistencia pacífica a los grupos segregados. Existe un claro uso maniqueo, que coloca a los colectivos migrantes musulmanes en un espacio de subalternidad, jerarquizados a través de un discurso que los ubica como reflejo de atraso e incompatibilidad con el proyecto la modernidad occidental.

Esta interpretación parcial se evidencia en la actualidad, no solo en Latinoamérica, a partir de la percepción de una imagen negativa de los árabes y musulmanes, que suelen transmitir los mass media, en especial la televisión. Las agencias de noticias internacionales manejan una

⁸ Las escuelas de pensamiento islámico (sunnita) fueron fundadas luego de la muerte del Profeta Muhammad, en el momento en el que se estableció el califato y son cuatro: los hanafí, malikí, shafí y hanbalí.

agenda editorial que revela permanentemente el afán de colocar al mundo árabe y musulmán en una situación de destrucción que hace necesaria la intervención de la diplomacia y los ejércitos occidentales, para evitar la proliferación del conflicto y la formación de movimientos islámicos de carácter radical, que desde una posición ultraconservadora amenaza la Civilización Occidental.

Al respecto Huntington dice lo siguiente:

El creciente antioccidentalismo musulmán ha ido paralelo a la inquietud occidental cada vez mayor por la «amenaza islámica» que supone particularmente el extremismo musulmán. El islam es considerado fuente de proliferación nuclear, de terrorismo y, en Europa, de inmigrantes no deseados (Huntington 2001, 209)

Una paranoia mediática en Occidente hace eco de esta afirmación estableciendo incluso la posibilidad de una Tercera Guerra Mundial, se resucita la discusión aparentemente saldada sobre los peligros que representa el islam en el marco de un ‘choque de civilizaciones’, justificando políticas anti migratorias y discriminatorias hacia el mundo árabe y musulmán. Tomando en consideración los hechos del 11/S se ha generado toda una estrategia por contener un terrorismo de alcance global.

Muchas veces se nos exige a los musulmanes a defendernos de acusaciones que amenazan la modernidad occidental, en la exclusión del sistema global de poder nuestras manifestaciones culturales quedan marginadas. Bajo la hegemonía de la modernidad occidental los musulmanes quedamos reducidos, a través de un proceso de deslegitimación política y moral, a un nivel comunitario de asociación, privándonos de autonomía y agencia e incluso a la imposibilidad de reconocernos en una cultura y conciencia propia. La racionalidad occidental nos ubica como seres ahistóricos sumidos en guetos culturales, en términos de una esencia inmutable y que se debería preservar *ad infinitum*. En medio del caos y del debilitamiento gradual de las sociedades musulmanas somos vulnerables a la influencia de proyectos políticos ajenos a nuestro desarrollo histórico.

2. Algunas estadísticas

La religión islámica se difundió por una geografía amplia desde su origen en el siglo VII D.C. ocasionando a menudo rechazo antes que admiración en la Europa medieval. La mayor presencia poblacional de los musulmanes, desde aquella época, sólo se vio opacada por el proceso de industrialización europea, con la subsiguiente colonización principalmente en

América, para el caso que nos ocupa, que elevaría el número de fieles de las diversas variantes del cristianismo. Sin embargo, en las últimas décadas hemos observado una recuperación demográfica⁹ importante del islam, acompañada por un proceso de reavivamiento en la observancia de preceptos islámicos en países del Medio Oriente, Asia Central, en el norte de África antes de llegar a Latinoamérica que se ubica como una de las últimas fronteras del islam. Las *mussalas*, literalmente lugares de oración, se convirtieron en países con mayor presencia musulmana y con el apoyo de entidades del *Dar al islam* en fastuosas mezquitas observables en Caracas, Maicao, Panamá, Sao Paulo y Buenos Aires.

Las estadísticas, siempre expuestas a conveniencias políticas, dan cifras muy variadas de la demografía islámica en América Latina: el periódico egipcio *Al Ahram* establece que los musulmanes y sus descendientes en la región suman 17 millones, otras cifras más conservadoras como las de la OIPALC hablan de 6 millones, la LAMU nos ubica en un millón. Se puede entender, de cierto modo, la variación en los datos en términos de la visibilización por parte de las comunidades islámicas, de los intereses por parte de las organizaciones que financian estos estudios (que ocultan la apostasía) y del reconocimiento de los gobiernos locales.

La Organización Islámica para América Latina y el Caribe (OIPALC) originada por un mayor reconocimiento y visibilización en el *Dar al Amm*¹⁰ plantea, entre varios propósitos, fomentar el conocimiento del islam en la región, la coordinación, financiación y organización de proyectos, la representación del organismo ante gobiernos e instituciones del mundo islámico y la financiación de becas de estudio en Universidades Islámicas (Organización Islámica para América Latina 2014).

3. Los musulmanes en Ecuador

El islam llegó al Ecuador, según datos disponibles, en el segundo momento migratorio desde el Medio Oriente a inicios del siglo XX. Se cuentan entre los primeros musulmanes a libaneses, palestinos, sirios y egipcios que recorrieron varios países europeos y

⁹ Según un informe de Pew Research Center (<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/04/23/why-muslims-are-the-worlds-fastest-growing-religious-group/>), los musulmanes crecerán más del doble de rápido que la población total del mundo entre 2010 y 2050 y, en la segunda mitad de este siglo, probablemente superará los cristianos como grupo religioso más grande del mundo. El Islam es la religión de más rápido crecimiento. Mientras que la población mundial se prevé que crezca un 35% en las próximas décadas, se espera que el número de musulmanes que aumente en un 73% - de 1,6 mil millones en 2010 a 2800 millones en 2050.

¹⁰ *Dar al Amm* (casa de seguridad) es el término en árabe para ubicar a los musulmanes en sociedades no musulmanas, en las cuales tienen el derecho, aunque no siempre las garantías, para practicar su religión.

latinoamericanos hasta finalmente establecerse, principalmente, en Guayaquil; sin embargo, esta migración es cuantitativamente menor si se compara con la de sus paisanos cristianos. Marcados por un proceso de aculturación que terminó transformándose con el tiempo en asimilación cultural y religiosa al catolicismo, como credo imperante en la época, quedan pocas huellas de su presencia a pesar de actividades económicas ligadas al comercio, que les permitió obtener réditos económicos y establecer redes de parentesco con sus lejanos lugares de origen.

En lo que a mi historia personal concierne mi familia paterna llegó a Ecuador mucho antes de este momento, los Jibaja¹¹ de origen musulmán, llegaron de Perú y se establecieron primero en la región de Cuenca para luego trasladarse a la región de Chimbo, en la actual provincia de Bolívar (Núñez Sánchez 2004, 15). Las presiones de la inquisición española obligaron a huir del Perú no solo a familias judías sefarditas sino también a moras (como se conocía a los musulmanes y sus descendientes en aquella época). Aunque, como sucede en casi todos los casos que he podido rastrear, el mantenimiento de lazos con el islam se deshizo (salvo algunas prácticas culturales) y apenas quedan pocos testimonios orales y fotografías familiares que certifican este origen y migración. Mi abuelo Juan solía contarme, cuando niño y con marcada satisfacción, el origen árabe de nuestro apellido mientras acudíamos a misa en una de las iglesias de su Guaranda natal.

Sucesivas migraciones ocurrieron y en 1940 árabes cristianos y musulmanes crearon una organización étnica secular llamada LECLA y el club árabe en la década de 1980. Hacia finales del siglo XX un grupo de musulmanes inmigrantes y conversos (que habían conocido y aceptado el islam durante su estancia en países con presencia musulmana) residentes en Quito, ciudad en la que se han concentrado en la actualidad la mayoría de musulmanes, deciden organizarse y establecer una *mussala* (oratorio) donde realizar la oración obligatoria comunitaria de los días viernes, el *salatul jumma*. Cumplida esta meta inicial en 1991 la primera mezquita en Ecuador bajo el nombre oficial de “Centro Cultural Islámico Khaled bin al Walid” abre sus puertas, en el cruce de la Avenida de los Shyris con Eloy Alfaro, con el apoyo de la Embajada de la República de Egipto y la contribución voluntaria de sus miembros.

¹¹ Posiblemente el apellido no fue Jibaja sino Sabah o Yibaj, dada la dificultad de pronunciarlo o por la necesidad de ser aceptados se castellanizó

Al poco tiempo esta comunidad de musulmanes sunníes¹² atraviesa una escisión, marcada por una reorganización de ideales y expectativas y expresada, básicamente, por conflictos de tinte étnico, por divergencias en torno al proselitismo religioso y por una mayor visibilización en el espacio público ecuatoriano; y, conforma para 1994 el “Centro Islámico de la República del Ecuador –Mezquita Assalam-” (CIRE)¹³.

Llegué a la mezquita en febrero de 1995, invitado por mi prima paterna, quien abrazó el islam tiempo antes mediante el contacto con árabes musulmanes que habían fundado el Centro Cultural de la avenida de los Shyris. Luego de un par de años en los que fui parte de un proceso de socialización, realizando prácticas rituales como el *salat* (rezo) y el *siam* (ayuno), y en los que me familiaricé con los principios teológicos del Islam decidí convertirme al islam. Mi nombre islámico, desde entonces, es Abu Bakr¹⁴; y, si bien poseo una lejana raigambre islámica en mis ascendientes prefiero llamarme un musulmán converso o revertido dado el contexto de abandono durante generaciones de las prácticas islámicas en mi entorno familiar.

El lugar donde funciona la mezquita “Assalam” en Quito es un edificio moderno. Una casa verde¹⁵, ubicada en la esquina donde conectan las calles 18 de septiembre y Gral. Leonidas Plaza en el sector de La Mariscal, inaugurada en 1994. La necesidad de una mayor visibilidad en el espacio público atraviesa el discurso de creación de esta comunidad. El Centro se construyó bajo el liderazgo del matrimonio conformado por Laila Dassum, musulmana de origen libanés y el *imam* (líder religioso) Juan Suquillo, héroe de Guerra en Paquisha, converso al islam durante su estancia en Estados Unidos quien obtuvo luego una beca en la Universidad Islámica de Medina en Arabia Saudita para estudiar *Sharíah* (Derecho Islámico) con una especialización en diálogo interreligioso.

¹² Cerca del 90% de la población mundial de musulmanes pertenecen al credo sunní, reivindicado como ortodoxo por sus fieles y basa su accionar en las costumbres y dichos (sunna) que el profeta Muhammad legó a sus primeros seguidores.

¹³ En 1998 es reconocida oficialmente como organización religiosa sin fines de lucro por parte del Estado ecuatoriano mediante acuerdo ministerial N° 720 y es miembro fundador de la OIPALC (Organización Islámica para América Latina y el Caribe).

¹⁴ Abu Bakr Al Siddiq fue el sucesor a la muerte del profeta Muhammad (صلى الله عليه و سلم) y por tanto primer califa del Islam, el primero de los llamados *Al Julafa Ar Rashidun* (califas ortodoxos o ejemplares), le seguirían en orden Omar Ibn Al Jattab, Ozmán Ibn Affan y Alí Ibn Abi Talib.

¹⁵ El color verde tiene una connotación simbólica para el Islam: puede ser considerado el color de la religión. Probablemente se deba a una representación alegórica del Jardín (Paraíso) que espera a los musulmanes correctos después de la muerte, aunque también podría ser que fuera el color del estandarte de la tribu de Muhammad.

Como característica de este centro debo mencionar no solo la integración de musulmanes inmigrantes, o de paso, por Quito sino un proyecto de *dawah* (proselitismo religioso) con la participación en eventos universitarios, conferencias, entrevistas en diversos medios de comunicación: prensa, radio, televisión e internet¹⁶. Como explica el siguiente testimonio de Carla Celebioglu recogido por Samia Rahman periodista de *The Guardian* para el artículo “Young and muslim in Ecuador:

Since 9/11 people in Ecuador have been trying to learn more about Muslims and what we are about. We Muslims should be the ones who reach out to people of other faiths or faith in a way that is not preachy or lecturing (S. Rahman 2010).

De la misma forma, en la página web del CIRE se explica que:

La actividad de difusión del Centro Islámico se lleva a través del respeto por la diversidad religiosa del país. A mediados de la década de los noventa, empieza su representación local, regional e internacional, mediante presentaciones en foros académicos, culturales, educativos y en varios medios de comunicación nacional y extranjera en donde se han expuesto las bases de la doctrina de paz y entrega del Islam (Centro Islámico del Ecuador 2015).

En 2012, por primera vez se realiza en Ecuador un censo sobre filiación religiosa, el INEC estableció que entre los encuestados de las cinco ciudades donde se realizó el muestreo había un 80.44% que se declararon cristianos católicos, un 11.30% cristianos evangélicos, el 1,29% testigos de Jehová, el 0.37% mormones, el 0.29% budistas, el 0,26% judíos, y el 0.12% se declararon espiritistas.

El islam quedó agrupado dentro del 5.92% restante junto con el hinduismo, las religiones indígenas, afroamericanas, pentecostales y otras (INEC 2012). Si bien demográficamente los musulmanes en Ecuador representamos una minoría, cualitativamente nuestra presencia es la expresión de múltiples dinamismos y la variada conformación religiosa presente en el país.

4. La determinación de la Qibla

La mezquita Assalam que comenzó como un oratorio se convirtió con el tiempo en un centro comunitario con aulas, biblioteca y áreas verdes, imponiendo nuevos roles y expectativas en

¹⁶ El CIRE creó la página web www.centroislamico.org

la directiva y el *imam*¹⁷. El *imam* durante las predicas de los días viernes, marcadas por la moderación y la raigambre espiritual, invita a los creyentes a combatir la carencia de valores de la sociedad occidental para ‘alcanzar el triunfo en esta vida y en la vida futura’, que sólo será posible a través de la creencia en Dios, la práctica de acciones piadosas y la búsqueda de sosiego y consejo en la mezquita.

Evitando la asimilación, la construcción de una identidad islámica ecuatoriana requiere de una unidad simbólica que se encuentra metafóricamente en la quibla: la dirección hacia el *Masjid al Haram*, en la Meca. En la mezquita Assalam los musulmanes nos dirigimos individual y colectivamente hacia la Meca durante las oraciones obligatorias y voluntarias.

La vida musulmana siguiendo la historia de Noé es una cuestión de supervivencia en un entorno espiritualmente hostil. En el capítulo 7 del Corán, de “Los lugares elevados” versículos del 59 al 64 se menciona a continuación que:

59. Enviamos Noé a su pueblo. Dijo: «¡Pueblo! ¡Servid a Aláh! No tenéis a ningún otro dios que a Él. Temo por vosotros el castigo de un día terrible».

60. Los dignatarios de su pueblo dijeron: «Sí, vemos que estás evidentemente extraviado».

61. Dijo: « ¡Pueblo! No estoy extraviado, antes bien he sido enviado por el Señor del universo.

62. Os comunico los mensajes de mi Señor y os aconsejo bien. Y sé por Aláh lo que vosotros no sabéis.

63. ¿Os maravilláis de que os haya llegado una amonestación de vuestro Señor, por medio de un hombre salido de vosotros, para advertiros y para que temáis a Aláh y, quizás, así, se os tenga piedad?».

64. Pero le desmintieron. Así, pues, les salvamos, a él y a quienes estaban con él en la nave, y anegamos a quienes habían desmentido Nuestros signos. Eran, en verdad, un pueblo ciego.

Los musulmanes podemos sobrevivir como una comunidad en la medida en que vemos a nuestras mezquitas como arcas y guías a través de las tormentas y el caos ocasionado por el desplazamiento y el desarraigo. Para cierto grupo de inmigrantes conservadores recién llegados los musulmanes asimilados habían llegado sin el conocimiento de las bases doctrinales y prácticas del islam.

Para cierto grupo de musulmanes inmigrantes que han decidido radicarse en Ecuador y aún para algunos conversos, es preocupante la experiencia previa de nuestros hermanos de fe que

¹⁷ El imam es aquella persona que dirige la oración y se encarga de las actividades logísticas de la mezquita. Si bien en el islam sunní no existe el clero, conforme la comunidad islámica crece, su profesionalización se hace necesaria.

durante un primer, segundo e incluso un tercer momento migratorio fueron presa fácil de la alienación y la pérdida de puntos de referencia espaciales y temporales.

5. Los rituales de paso

La mayoría de los pilares y rituales islámicos se pueden leer exactamente como ritos de paso, caso contrario, podríamos verlos como obligaciones o tradiciones arcaicas. Con los ritos de paso nos referimos a una cierta forma de rituales que las sociedades humanas han desarrollado para ayudar a marcar el tránsito en las diferentes fases de la vida.

Van Gennep (2008) sugirió una ley de 'regeneración', en la que los ritos de paso simbolizan formas de regeneración y control de la vida. Los explicó a través de un modelo con tres fases. En primer lugar, plantea una fase de separación, seguido de una segregación y, por último, la reintegración. Según Van Gennep, la gente puede cambiar y renovarse a través de este proceso: su viejo 'yo' muere para dar lugar al nuevo. Para explicar la secuencia de las fases, Van Gennep emplea la metáfora de una casa en la que las personas se les permite moverse sobre varios niveles (limen según Turner) para llegar a las habitaciones. Se refirió a las tres fases diferentes de los ritos de paso como preliminar, liminar y postliminar. Los ritos de paso, según Van Gennep, no sólo afectan a la persona involucrada en el ritual, sino también a su propio grupo; en el caso de un matrimonio, se dio cuenta, que el cambio en el estado del novio y la novia se acompaña de un cambio en la situación de sus familias. Turner ha adoptado el concepto de liminalidad, pero agregó que las personas que comparten el mismo rito de paso refuerzan sus lazos y forman lo que se denomina *communitas*.

Whitehouse (2004) proporcionó una teoría sobre la religiosidad, según ésta existen dos modos de religiosidad distintas: la imaginista y la doctrinal. En el modo imaginista, los rituales, que son a menudo traumáticos en su desenvolvimiento, tienen un impacto duradero en la mente de las personas, a través de sus recuerdos, influyendo de esta manera cómo las personas conciben la religión. Por el contrario, en el modo doctrinal, el conocimiento religioso se extiende a través de una enseñanza, muchas veces, intensa y repetitiva.

Las comunidades religiosas en el modo imaginista tienden a ser pequeñas, exclusivas y descentralizadas; en el modo doctrinal, las comunidades religiosas son grandes, inclusivas y centralistas. Siguiendo el modelo de Whitehouse, podemos decir que en el islam, los rituales

se basan principalmente en el modelo doctrinal. Por supuesto, los símbolos que hacen referencia al nacimiento, la muerte y la resurrección son fuertes elementos de muchos rituales islámicos.

A continuación propongo algunos ejemplos de rituales de paso en el islam:

Los musulmanes reconocemos la práctica del *siam* (ayuno) como uno de los más importantes entre los *arkan al islam* (pilares de la fe). Entiendo *ramadán* como un símbolo de la transición del alma a través de las diferentes fases de la vida espiritual. Existen tres momentos emocionalmente fuertes durante el mes de *Ramadán*: el comienzo del ayuno, cuando el *hilal* (luna nueva) está visible, la noche del *Layla tul Qader* (noche del destino) hacia el final del mes de *Ramadán* -marcando el primer día de la revelación del Corán-, y el *Eid al Fitr* (La festividad por terminación del ayuno). La práctica del ayuno en *Ramadán* representa las dificultades del alma para llegar a la felicidad.

El rezo o *salat* que rompe el flujo de la vida del creyente en momentos marcados por el recuerdo de Dios y el futuro. Cada rezo consta de movimientos, genuflexiones y postraciones que se denominan *rakat*. No es difícil interpretar los movimientos tradicionales que forman una *raka* (unidad de oración) como la representación de las diferentes etapas de la vida. Si nos fijamos en los movimientos durante la oración, podemos observar que nos recuerdan el transcurrir de la vida y sus diferentes momentos: el nacimiento, el crecimiento y la muerte. El imam pronuncia en voz alta ‘*Aláhu Akbar*’ (Dios es Grande) y recita la primera *sura* (capítulo) del Corán llamada *Al Fatiha*. Mientras somos jóvenes y gozamos de buena salud necesitamos protección y por esta razón recitamos *Al Fatiha*. Durante el *rukú* (genuflexión, doblando el cuerpo y poniendo las manos en las rodillas) equiparamos el tránsito hacia la edad adulta, tomando en cuenta nuestra fragilidad, el peso de nuestros pecados y de la vida misma. Entonces pronunciamos de nuevo ‘*Aláh es grande*’ y nos colocamos en *suyud* (prosternación). En ese momento estamos en nuestra tumba; de vuelta al punto inicio. Y el ciclo comienza de nuevo.

6. La memoria y la tradición en la conformación de la identidad islámica

La memoria es una categoría principal en la configuración de la identidad islámica, permite extraer del pasado elementos para entender el presente y armar un proyecto sólido para las contingencias del futuro. En el contexto de la modernidad y en la pérdida de la centralidad de los Estados (autoproclamados) islámicos los discursos oficiales por mantener la memoria han ido desgastando el sentimiento de identidad colectiva formulado desde tiempos primigenios conforme al ideal romántico de Muhammad y sus apóstoles. Bajo la presión de la modernidad secular, el espacio de la religión se convierte en el espacio de continuidad y defensa de la tradición, un remanso en medio de las prisas de una realidad que sobrepasa la capacidad creadora y transformadora del ser humano.

La modernidad que avizoraba el rompimiento con un orden cósmico ha permitido por un lado el despliegue de las potencialidades humanas y por otro lado no ha permitido a los individuos crear sentidos a sus limitaciones; sin embargo, ante la incertidumbre y la precariedad que rodea al ser humano libre, ante el desajuste estructural de una modernidad que obliga a cambiar constantemente, la tradición aparece desde la practicidad como refugio ante la necesidad de creer en algo, pero no vinculada necesariamente al campo religioso.

La tradición islámica se relaciona con la modernidad en la medida en que crea ‘códigos de sentido’, de reconocimiento, de pertenencia, de arraigo, ante la variabilidad de las experiencias cotidianas de los musulmanes en contextos locales y globales, en la continuidad de un pasado sacralizado que debe rendir testimonio para ser reificado, a partir de los medios existentes en un determinado marco social y como la expresión de la imposibilidad de reproducir fidedignamente la tradición. En medio de esta continuidad, a través de un proceso hermenéutico, la tradición en la modernidad da cuenta de las innovaciones y nuevas lecturas de los rituales que exige el presente y que nos permite a los musulmanes mantener viva nuestra religión lejos de una folclorización, que revive solamente las formas de un universo religioso supuestamente ya superado y que ha afectado a otras religiones, sobre todo en las sociedades industriales, cediendo espacio a la secularización como expresión del cumplimiento de la utopía y como proceso ‘inevitable’ en busca del desarrollo y el progreso, triunfo que no ha llegado a todos por igual, la inequidad es un lastre que viene arrastrando la modernidad.

El islam se resiste a perder el vínculo genealógico que lo ubica en la dimensión de la espera, en términos de la promesa celestial del triunfo en la otra vida. No obstante, la reafirmación religiosa se produce ante el fracaso de los proyectos económicos, políticos y culturales en los países de mayor presencia musulmana y que es entendida, bajo una mirada simplista, como el ascenso del fundamentalismo.

Sobre este asunto Rasse dice:

La historia nos enseña que los que quedan abandonados en nombre de la modernidad –los pueblos abandonados, los campesinos expoliados, los trabajadores despedidos, o venidos a menos por el progreso técnico, los pequeños comerciantes arruinados -tienen tendencia a refugiarse en la construcción de modelos identitarios esquizofrénicos, a amañar la cultura recurriendo a identidades primordiales transpuestas en el imaginario: el territorio ancestral, la pureza de sangre, la lengua original, el pasado fantasma (Rasse 2006, 301).

La hermenéutica de los textos sagrados en el Islam da cuenta del traslado de una memoria oral colectiva, a través de una cadena de relatores que guardaron con mucho celo las revelaciones divinas entregadas a Muhammad, hacia una escrituración en lengua árabe necesaria para almacenar, comunicar y hacer visible la unidad en la fe de los musulmanes. Hasta ese momento la tradición oral parecía conservar celosamente los dichos y hechos de Muhammad, de manera paradójica la escritura significó la apertura de aproximaciones subjetivas a una tradición que se hizo visible.

Halbwachs al respecto menciona que:

Cuando la memoria de una serie de acontecimientos ya no se apoye en un grupo, aquel que estuvo implicado en ellos o experimentó sus consecuencias, que asistió o escuchó el relato vivo de los primeros actores o espectadores, cuando se dispersa en varias mentes individuales, perdidas en sociedades nuevas a las que ya no interesan estos hechos porque les resulta totalmente ajenos, el único medio de salvarlos es fijarlos por escrito en una narración continuada ya que, mientras que las palabras y los pensamientos mueren, los escritos permanecen (Halbwachs 2004, 80).

El Corán que etimológicamente significa recitación oral se nutrió de las interpretaciones, adaptaciones de los primeros musulmanes y de los aportes de otros credos para dilucidar vacíos legales y cuestiones existenciales, a partir de dos vertientes: el *ijtihad* (la búsqueda de conocimiento) y el *hadith* (tradición oral y comportamental de Muhammad) conformando la

Sharíah (legislación islámica) y regulando todos los aspectos de la vida de los creyentes; no obstante, la tradición islámica se estancó, al menos de forma oficial, al no prever hacia el futuro nuevas interpretaciones y respuestas a las necesidades y problemas de los fieles, basándose en la inmutabilidad de la palabra de Aláh.

Los musulmanes independientemente de nuestra proveniencia étnica ‘aceptamos’ la hegemonía árabe en términos de desprendimiento, de alienación de voluntades a un poder que se constituye como unificador y como garante de la armonía colectiva, en su discurso y en sus prácticas, en términos de una comunidad imaginada llamada *ummah*, que transformó en un inicio a las sociedades beduinas y nómadas en una verdadera comunidad entendida ésta como limitada y soberana y que viene a continuar, de cierto modo, la tradición añorada del Califato; sin embargo, la proyección resultante se ha transformado en la configuración de memorias anómicas, fragmentadas en sonidos e imágenes carentes de coherencia, dentro del espacio cultural de los no árabes.

El gran peso económico de los países árabes del Golfo ha dispuesto, por parte de sus gobiernos despóticos, un sinnúmero de dispositivos tales como instituciones, personajes y discursos, para legitimarse ante sus pueblos y los que se encuentran en la periferia para revelar, pese a todo, patologías, paradojas y malestares existenciales de la población musulmana en general, que han resultado en el surgimiento de diferentes formas de resistencia, incluso movimientos armados que apuntan a la toma del poder político en estos Estados, en donde “el espacio mediático es el gran revelador del grado de libertad del cual gozan los ciudadanos de un país, es el campo en el cual se expresa la diversidad de opinión y las corrientes de pensamiento” (N. Affaya 2008, 103). No obstante la presencia cada vez mayor de imágenes y sonidos no ha servido para eliminar distancias y facilitar la coexistencia. Se han limitado, más bien, a la ratificación de imaginarios y estereotipos profundamente arraigados en las mentes y en los corazones de la gente.

El mantenimiento o recuperación de las tradiciones por medio de la historización supondría la negación de la capacidad de los creyentes para adaptar a su realidad las tradiciones heredadas, “la aceptabilidad de la continuidad entre pasado y presente que conforma la tradición –y su demostración práctica- consiste en que la misma sea capaz de integrar los cambios y representaciones que habitan el presente” (D. Hervieu-Léger 1993, 127), entonces la posibilidad de inventar tradiciones que den solución a problemas actuales, tomando como base relatos históricos de la vida de Muhammad y sus *sahabas* (compañeros) cobra vigencia

sobre todo para las generaciones de jóvenes musulmanes, en contextos occidentales y desterritorializados del mundo islámico, en la integración a la sociedad secular que nos acoge y por otro lado en la renovación, resignificación y reconfiguración del islam, mediante la libre elección, en procura del mantenimiento a futuro de los sentidos subjetivos de la religiosidad, en que “las tradiciones solo persisten en la medida en que se hacen accesibles a la justificación discursiva y están dispuestas a entrar en diálogo no solo con otras tradiciones, sino también con formas alternativas de hacer las cosas” (Giddens 1997, 124).

En el Occidente secularizado y aun en países musulmanes el Mercado ha pasado a ocupar la centralidad del ámbito de lo sagrado, desplazando de ese lugar al Estado, a la Historia y a la Religión. El neoliberalismo -una doctrina no sólo económica sino constituida en lógica cultural global- ha sustituido, como modelo hegemónico, a los Estados nacionales, al materialismo histórico y a las religiones. Ahora cuando la globalización ha colocado al Mercado en la centralidad de lo sagrado, las religiones históricas responden cada vez más a su lógica, no sólo en su funcionamiento, competitividad y utilización de la publicidad mediática, sino también adaptando sus propias doctrinas y posiciones. Se puede encontrar una amplia gama de respuestas espirituales a las necesidades materiales insatisfechas a partir de construcciones personalizadas en el orden de la meditación, terapia, consejo, autoayuda, modificación de comportamiento, compañerismo; en suma, una espiritualidad sin religión, que “coincide con los fundamentos pragmáticos e individualistas de la modernidad” (Vallverdú 2001, 3).

En contextos desterritorializados la construcción de la identidad islámica requiere de un mapa geográfico y político para visualizar una identidad abstracta. El ‘locus’ clásico constituye la mezquita que cumple un papel catalizador en el que los sujetos, independientemente de su lugar de nacimiento, pueden apropiarse o recordar su lugar de origen. En la asimilación de este concepto se recuerda, por un lado, la marcada presencia islámica en el cercano y lejano Oriente; y, por otro, se recuerda con nostalgia la pérdida de un vasto Califato de tiempos remotos, como es el caso de *Al Andalus*, en la península Ibérica. La creciente presencia occidental en el mundo islámico ha permitido el resurgimiento de discursos de legitimidad que apelan a la protección de la nación y al recuerdo de una esplendorosa civilización que permeó las diferencias culturales a través del cuidado y protección del árabe como idioma litúrgico y como cultura unificadora no exenta de resistencias, a partir del funcionamiento de cuatro ingredientes: sacralidad, territorio, primacía de símbolos y valores colectivos (Abélés 1997, 8).

Ante la nostalgia la actitud parece ser la reconstrucción, en el discurso y en la praxis de la identidad islámica a través de la producción de nuevos significados, fortaleciendo el aspecto económico y cultural. “El Islam, al apoyarse en recuerdos, técnicas de supervivencia y maneras de hacer que se convierten en depósitos de sentidos, producen nuevos medios para acompañar las prácticas e interpretaciones que se encuentran bajo la estrategia moderna, capitalista y nacional, para finalmente conformarse a ella” (Kentel 2008, 152).

Estos sentidos se construyen, sin embargo, desde fragmentos y temporalidades distintas en términos antropológicos: desde la desterritorialización que supone la llegada de los primeros inmigrantes musulmanes, desde la reconfiguración de la identidad islámica de las segundas y terceras generaciones; y, desde el proceso de desarraigo que experimentan los musulmanes que abrazan el islam. La noción de identidad nos permite entender los complejos procesos que las comunidades islámicas llevan a cabo relacionadas en el entorno local, nacional e internacional. Al respecto Edward Said manifiesta que: “Todas las culturas están en relación unas con otras, ninguna es única y pura, todas son híbridas, heterogéneas, extraordinariamente diferenciadas y no monolíticas” (Saíd 1996, 31).

Debemos entender la desterritorialización no únicamente como el abandono de un lugar sino también la exclusión del territorio de la que han sido objeto y agentes los grupos minoritarios, quienes acceden escasamente a su control u observan cómo el poder es ejercido por otros. La desterritorialización viene anclada a un proceso de reterritorialización toda vez que ante el abandono surge una reconstrucción del territorio.

Es menester mencionar que no porque desaparezca la distancia física entre los asistentes y participantes de las actividades del centro islámico se puede hablar de una desterritorialización real, puesto que a medida que la distancia disminuye para los musulmanes inmigrantes puede aumentar al mismo tiempo para los conversos de manera alternativa.

El fenómeno de la migración y el desarraigo cultural ha permitido la aparición de múltiples coordenadas territoriales y ya no solo un territorio específico. El lugar de acogida y al que se espera regresar, para los migrantes, se entrelazan con el hogar y los lugares sagrados que se esperan visitar pero que simbólicamente ordenan el espacio de la religiosidad musulmana y en donde confluyen relaciones de poder, no siempre iguales, entre los miembros de la comunidad en términos de acceso al manejo - lo que Foucault llamaría tecnologías del poder- de los

bienes sagrados de salvación y al estatus económico y social. Los marcajes del territorio, en una relación desigual dan lugar al entendimiento de la existencia de macro y microterritorios.

El territorio se produce en una combinación de la desterritorialización y de la reterritorialización y partir de las relaciones de poder producidas en el espacio de la mezquita. El continuo tránsito por las calles de Quito desterritorializa a muchos comerciantes musulmanes de origen inmigrante, debido a su precariedad lingüística y, en ocasiones, su ensimismamiento cultural; y, sin embargo, el desplazamiento continuo que realizan muchos comerciantes musulmanes de origen inmigrante, desde la calle hacia la mezquita para realizar el *salat* (oración) supererogatorio nos permite entender la reterritorialización, puesto que ya no se encuentran expuestos a las presiones del espacio público, ajeno y distante, incontrolable para muchos; en ese sentido la mezquita juega un rol fundamental para que se sientan como en casa.

Mientras que la ‘lucha’ por ocupar un lugar en el territorio legitima a los concurrentes en un espacio privado de la mezquita la vinculación a redes les permite acumular contactos y relacionarse con hermanos en la fe que les serán útiles al momento de sortear dificultades en el espacio de la calle.

Ante la invasión de una modernidad eurocéntrica, donde la esfera individual y privada han sustituido a la esfera colectiva, y ante la diversificación y diseminación de creencias moldeadas al gusto del consumidor de objetos y experiencias religiosas, los musulmanes alrededor del mundo, originarios y conversos, disputamos espacios de poder con las instituciones islámicas, con los *ulemah* (sabios) y nos levantamos para reconstituir el pasado simbólico, asumiéndonos, en términos identitarios, de manera individual y colectiva como continuadores de la tradición islámica heredada de nuestros predecesores, a pesar que en el islam no existe un cuerpo colegiado que administre los bienes de salvación; además, existen voces que renuncian a la invisibilización, al desprecio por el complejo de superioridad de occidente. La explosión de los grupos radicales debe entenderse como una respuesta de las masas a la inserción del mundo árabe e islámico al sistema internacional globalizado desde un status de marginalidad y dependencia.

Márques Perales manifiesta que:

Ante todo el islamismo radical representa, por un lado, un discurso de orientación endógena, legitimado por la tradición, en la búsqueda de la modernidad, vistos los fracasos de

apropiación de modelos exógenos y secularizados, y, por el otro, un intento de vuelta a la cultura de origen de las poblaciones musulmanas, al mensaje original, oponiéndose de esta forma a los siglos de desarrollo cultural que sucedieron al profeta (Márques Perales 2015).

En el fondo el retorno a un ‘islam puro’ es una reacción ante los enemigos internos y externos que buscan la alienación del musulmán. En el siglo XX se observó cómo las élites asumieron la independencia desde una perspectiva secular, jamás planteando la lucha como *yihad* (combate) y viéndose estructuralmente incapaces de pensar en representaciones ideológicas y culturales distintas a las occidentales y a las que pudiera adherirse la población.

Burhan Ghalioun opina que:

La identidad es una categoría histórica, por consiguiente evolutiva y cambiante. No es una esencia inalienable. Es el nudo donde convergen y se cruzan una multiplicidad de factores pretéritos y presentes, endógenos y exógenos. Está ligada necesariamente a una coyuntura y a una historia. Cambia, se transforma, se metamorfosea en función de la modificación de los múltiples parámetros que la fundan (Ghalioun 1997, 59).

6.1. Algunos apuntes teóricos sobre la memoria

El trabajo de anamnesis en el islam surge a partir de la recreación de la *shahada* (testificación de fe), del *Salat* (oración), del *Zakat* (pago de la limosna), del *Siam* (ayuno en el mes de *Ramadán*), del *Hajj* (peregrinación a la Meca) como expresiones rituales repetitivas que inscriben en el tiempo presente a los individuos como parte de la *ummah*. La práctica ritual en sociedades marcadas por la tradición oral sostiene la cadena de transmisión inicial.

Este trabajo de ‘hacer memoria’ se da en base a los recuerdos y olvidos que resultan de la pugna de las múltiples memorias colectivas presentes en el mundo islámico. “Los desplazamientos del significado de la prácticas en relación con la norma institucional que define las condiciones de la anamnesis autorizada, constituyen los síntomas más fácilmente identificables y medibles de esta desintegración de todos los sistemas religiosos del creer” (D. Hervieu-Léger 2005, 276).

Para los musulmanes inmigrantes la referencia de la identidad surge a partir de la rememoración de un topos lejano actúa como un referente y anclaje de su identidad, para los conversos la identidad es construida a partir de la práctica y la adscripción a un grupo poseedor, en principio, del saber religioso contenido en el Corán que en virtud de su sacralidad no exige su entendimiento y comprensión, tan solo su reproducción en lengua

árabe, independientemente del origen étnico de los creyentes; en ambos casos “la historia vivida se distingue de la historia escrita: tiene todo lo que necesita para constituir un marco vivo y natural en el que puede basarse un pensamiento para conservar y recuperar la imagen del pasado” (Halbwachs 2004, 71).

Por otro lado, desde una agencia individual y en la línea que plantea Halbwachs la memoria se apoya en la memoria de los otros, de la misma forma que la memoria individual ayuda a reconstruir la memoria colectiva en virtud de los marcos sociales impuestos por las condiciones presentes.

Halbwachs menciona que

Si bien el olvido o la deformación de algunos de nuestros recuerdos se explica también por el hecho de que esos marcos cambian de un período a otro. La sociedad, adaptándose a las circunstancias, y adaptándose a los tiempos se representa el pasado de diversas maneras: la sociedad modifica sus convenciones. Dado que cada uno de sus integrantes se pliega a esas convenciones, modifica sus recuerdos en el mismo sentido en que evoluciona la memoria colectiva (Halbwachs 2004, 323,324).

Para Halbwachs el pasado es una reelaboración construida socialmente, no es objetivable, no pervive por sí mismo, para que cobre vigencia debe ser reconstruido de acuerdo a los marcos sociales vigentes. De esta forma los individuos a través de sus recuerdos y el grupo con la reconstrucción del pasado crean su sentido de pertenencia.

Y si bien la historia establece el campo metodológico a partir del cual los individuos se apropian, amplían, o corrigen el pasado, la memoria colectiva es el refugio a partir del cual el pasado cobra sentido, tal como lo entienden Ricoeur y Arendt, en el sentido que sólo en el tiempo presente es posible elaborar pensamientos en base a recuerdos que fueron en algún momento presencia, en esta dialéctica se establecen las bases de una identidad firme. Ante la laxitud de las categorías conceptuales para comprender la memoria Arendt propone construir unas nuevas e ir en rescate de la tradición terminada. La autora expresa, sin embargo, que los seres humanos no poseemos por completo nuestra identidad, esta se despliega una vez que acontece la muerte, la finitud humana no logra traspasar las motivaciones personales.

He mostrado en este capítulo que la mezquita Assalam en Quito, es un microcosmos del Islam en Ecuador. Conformada principalmente por musulmanes sunnitas es; sin embargo, una comunidad heterodoxa. Los primeros miembros son migrantes económicos que provienen de

las provincias turco-otomanas de Siria, Palestina y Líbano. La cuestión de su incorporación como parte de la sociedad ecuatoriana es al mismo tiempo una cuestión de articulación identitaria como musulmanes entre sí.

A pesar del avance del capitalismo económico y del imperialismo político no nos hallamos expuestos, necesariamente, a una desterritorialización, más bien a una ‘glocalización’ resultante de la fusión de ‘globalización’ y ‘localización’ o en todo caso a un ‘cosmopolitismo localizado’ expresión utilizada por Hannerz para revelar las múltiples tensiones entre la resistencia y la preservación de las particularidades culturales.

En la modernidad tardía y a partir de las múltiples transformaciones económicas, políticas y sociales es necesario que los musulmanes redefinamos nuestra identidad apartando modelos hegemónicos que nos repliegan y que nos impiden mirar a los otros y mirarnos en los otros. Nos enfrentamos a un contexto marcado por la exclusión y el rechazo mutuo, pero el futuro no será distinto si no construimos un diálogo plural marcado por la confianza y la apertura.

La comunidad musulmana observa un patrón similar a sus pares en América Latina, empezó con la determinación de espacios de oración (*mussala*), el alquiler de un apartamento que será adaptado y readecuado para funcionar como Centro Cultural Islámico y como mezquita; y, finalmente, la escisión de un grupo minoritario para establecer un Centro Islámico, que ‘abandonará’ el raigambre cultural predominantemente árabe para privilegiar las creencias y prácticas islámicas.

Los principales grupos nacionales y/o étnicos que acuden a la mezquita son, y en ese orden, pakistaníes, afganos, árabes y ecuatorianos. Las estimaciones en cuanto al número de musulmanes en Ecuador varían notablemente; sin embargo, los musulmanes ecuatorianos poseen, en promedio, una mejor educación, aunque económicamente no se observa una mejor condición que los inmigrantes.

Los musulmanes no sólo poseemos diferentes culturas, también tenemos diferentes interpretaciones del islam. En mi caso, el proceso de aprehensión del islam se dio a través de otros musulmanes que asimismo aprendieron de otros en un círculo sin fin de interpretaciones. Por lo tanto, dado que las interpretaciones son múltiples, múltiples son las realizaciones personales del Islam.

Desde hace mucho se viene investigando a las sociedades musulmanas en países islámicos pero la migración ha ubicado este interés en las sociedades no musulmanas, por lo tanto, debemos poner atención a en las redes transnacionales y globales y a los complejos procesos de integración y asimilación. Los musulmanes inmigrantes y conversos vivimos en el límite de fronteras trazadas culturalmente, esta condición nos permite pasar de un territorio a otro en un sentido de supervivencia social.

El concepto identidad se convirtió en pieza clave para entender cómo las comunidades musulmanas podían conciliar su religión con los valores occidentales. Algunos estudios han sugerido que los inmigrantes musulmanes vivían 'entre dos culturas', por lo que segundas y terceras generaciones fueron vistas como un producto de 'estar entre dos' mundos.

Hoy en día, somos más conscientes de las influencias políticas del colonialismo y el impacto que tuvo en la disciplina. Los estudios etnográficos del islam aún están ligados al trabajo de campo 'exótico', a menudo realizados en Medio Oriente y el Norte de África y en comunidades rurales. El esencialismo ha afectado el discurso académico y popular sobre los musulmanes. Este esencialismo induce a creer que los musulmanes nos comportamos, actuamos, pensamos, argumentamos y desarrollamos nuestra identidad a pesar de nuestras diferencias, étnicas, nacionales y experienciales.

Me parece necesario cambiar la dirección académica en espacios occidentales, realizando trabajo de campo entre los musulmanes que viven en Occidente, en torno a problemas contemporáneos que enfrentamos los musulmanes, como el secularismo, la discriminación y finalmente la guerra contra el terrorismo.

Por lo general la gente tiende a aprender sobre el islam no a través de un contacto directo con los musulmanes, sino más bien a través de libros, artículos y medios de comunicación. En esta circunstancia, el islam se convierte en textos, historia, preceptos y dogmas. Cabe insistir en que el islam no es sólo una teología, esto quiere decir que debemos ir más allá de la cuestión del islam o de las formas que los musulmanes entienden el islam. Se debe observar las dinámicas vitales de los musulmanes expresadas a través de su entendimiento ideológico y retórico de sus prácticas sociales en diferentes contextos.

Mientras se discute algunos de los rituales básicos compartidos por todos los musulmanes, intentaré mostrar en el siguiente capítulo cómo las interpretaciones personales pueden ir más allá del ‘mapa’. El islam no puede existir sin interpretaciones que den sentido a la vida.

Considero que el islam depende de cómo se interpreta. Esto significa ‘hacer sentido’ de cómo los musulmanes, en comunidad, organizamos la vida social en diferentes contextos y cómo las personas interpretan su posición e identidad hacia sus creencias. Sin embargo, una cierta comprensión académica de los musulmanes desarrolló una metodología opuesta: partir del islam con el fin de entender a los musulmanes.

Capítulo 2

Las Comunidades Musulmanas

Como grupo que tiene elementos en común la comunidad se refiere a un colectivo de carácter formal o informal motivado por intereses individuales y colectivos y que coloca ciertas restricciones a nuestro comportamiento e incluso a nuestra identidad. Como parte de una comunidad no solo tomamos decisiones individuales sino también aquellas que puedan beneficiar a la comunidad en su conjunto. Los musulmanes entendemos el alcance del término *tawhid* (unicidad de Dios) a través del cual las decisiones que tomamos son previamente conocidas por Dios. El punto crucial radica en la importancia que damos al individuo y a la comunidad en términos de una asociación mutuamente beneficiosa, basada en la igualdad, a sabiendas de las diferencias existentes entre las personas. De esta contradicción surgen tensiones que permitirían emitir juicios de valor en torno al comportamiento correcto o incorrecto de los musulmanes o el establecimiento de una cercanía o distanciamiento. En todo caso las respuestas maniqueas a la tensión entre las similitudes comunitarias y las diferencias individuales actúan en contra de la formación de una comunidad fuerte.

A través de la comunidad establecemos relaciones interpersonales significativas en base a elementos comunes como el origen étnico, el idioma o la región. La comunidad lleva consigo un sentido común histórico, un conjunto de valores, preocupaciones por el futuro, proyectos, intereses y obligaciones mutuas.

Se considera que los actos rituales son más bendecidos cuando se realizan dentro de la comunidad. Existen muchos hadices que mencionan la importancia de rezar en grupo, comer en compañía, tener buenas relaciones con los vecinos, apoyarse mutuamente entre los creyentes, etc. El islam es un *dhin*¹ profundamente social, por lo que la importancia de la comunidad se refuerza en la práctica del islam.

A continuación pasaremos a revisar la noción de *communitas*, necesaria para el entendimiento de los lazos emocionales construidos entre los miembros musulmanes pertenecientes a la Mezquita Assalam.

¹ El *Dhin* es la senda que han atravesado todos los profetas, traducido generalmente como religión trasciende la esfera institucional y da cuenta de los actos sinceros de adoración a través de los cuales y, en escala ascendente, alcanzar los siguientes grados: islam (sometimiento), imán (fe) e ihsan (excelencia).

1. *Communitas* y liminalidad

Según Turner, la sociedad estructurada jerárquicamente está dispuesta según el estado, casta, género, etc. “La *communitas* puede definirse en oposición a la estructura, la *communitas* aparece donde la estructura no lo hace” (V. Turner 1988). La *communitas* surge como anti estructura aunque su función no es siempre desafiar a la estructura sino más bien reforzarla. La liminalidad implica que los grupos privilegiados no podrían serlo sin la existencia de los subordinados.

El grupo liminal se refiere a una comunidad en la que prima la cortesía y no una estructura jerarquizada. Esta camaradería trasciende las distinciones de rango, edad y posición de parentesco (V. Turner 1980, 100). Turner distingue tres elementos en la liminalidad: la primera se refiere a la transmisión de lo sagrado a través de lo que se muestra, lo que se hace y lo que se dice (V. Turner 1980, 102) aquí, los símbolos representan la unidad y la continuidad de la comunidad. El segundo elemento se refiere a la deconstrucción y reconfiguración de patrones culturales; y, el tercero es la simplificación de la configuración social en la que la igualdad de los sujetos liminares se refiere al concepto de *communitas* de Turner.

Turner observa que el sometimiento de las élites en el proceso liminar no sólo es una estrategia para legitimar a las instituciones sociales existentes sino también “una cuestión de reconocimiento a un vínculo humano esencial sin el cual la sociedad no podría existir” (V. Turner 1988, 104); sin embargo, al final, los sujetos son “liberados de la estructura en la *communitas* sólo para revitalizar la estructura producto de la experiencia en la *communitas*” (V. Turner 1988, 134).

Turner distingue tres modalidades de *communitas* en una sociedad: la *communitas* existencial, que es espontánea, la *communitas* normativa, en la que la necesidad de control social impulsa a los miembros a organizar la *communitas* en un sistema social perdurable; y, la *communitas* ideológica que hace referencia a una variedad de modelos utópicos de sociedades basadas en la *communitas* existencial.

Sin embargo, esta tesis se basa en un concepto de *communitas* más dinámica, apartado de sus raíces funcionalistas, para poder ver la *communitas* desde la experiencia religiosa y desde los sentimientos compartidos. Por ejemplo, Edith Turner en su último libro *The Anthropology of Collective Joy* (2012) lo define como:

Communitas often appears unexpectedly. It has to do with the sense felt by a group of people when their life together takes on full meaning. It could be called a collective satori or unio mystica, but the phenomenon is far more common than the mystical states. Communitas can only be conveyed properly through stories. Because it is the sense felt by a plurality of people without boundaries, there are numberless questions as to its form, provenance, and implications (*E. Turner 2012, 1*).

Entonces, siguiendo a Edith Turner, muestro como se construye y experimenta la communitas en el islam quiteño, a través de las formas, procedencia e implicaciones de estas experiencias y procesos rituales.

La vivencia en un evento ritual debe tener en cuenta el contexto, las formas y las categorías de interpretación anteriores, en términos de cómo vivimos a través de ese evento y las posibilidades futuras a partir de la experiencia y las nuevas interpretaciones adquiridas. Turner (1988) señala que en lugar de mirar las estructuras sociales hay que fijarnos en el impacto simbólico y emotivo de esas estructuras, en lo que pasó entre las estructuras, en los lugares liminares e intersticiales.

La communitas liminar surge de manera espontánea, altruista, solidaria, igualitaria, en la que una sensación de alegría, bienestar y sentido de pertenencia actúan en contra de un orden social preestablecido. Es un espacio en que la utopía y las posibilidades de un futuro mejor contradicen un orden y unos ideales previamente estructurados. Es un espacio, en sentido amplio, en el que se produce una sensación de autenticidad, despojándonos de las máscaras que nos impiden vernos como iguales, lejos de las restricciones sociales impuestas.

Si bien dentro de una perspectiva funcionalista la disminución de las diferencias sociales o incluso la inversión de los roles representa un peligro para la cohesión social, el espacio de la communitas reafirma los lazos de solidaridad y hermandad entre las personas que comparten una experiencia en común.

2. El proceso ritual del *hajj* y la formación de communitas

El *hajj*, uno de los cinco pilares del islam es un proceso ritual en el que los musulmanes transitamos de un estado a otro a través de un período liminar. Una vez completado el *hajj* un musulmán se convierte en un *hajji*. El *hajj* se compone de un sinnúmero de rituales

simbólicos que están diseñados para motivar a los musulmanes a reflexionar sobre el sentido del islam, la fe y en definitiva de la vida.

Por regla general los musulmanes donde quiera que nos encontremos debemos dirigirnos hacia la Meca para la práctica de los rituales religiosos. La Meca es la ciudad sagrada del islam, ahí nació el profeta Muhammad, es el lugar de la Kaaba, una estructura que literalmente significa cubo y a donde al menos una vez en la vida, si contamos con salud física y espiritual, debemos acudir a cumplir el ritual del *haji*.

Todos los años la Meca recibe a millones de peregrinos de todo el mundo, es la mayor concentración transnacional continua de personas. Como parte del ritual se circunvala la Kaaba². En este rito de paso los peregrinos nos despojamos de todos los símbolos de estatus y nos vestimos de forma idéntica³.

El islam como religión monoteísta vigila la trascendencia y la unidad de Dios y actúa como un catalizador racial y encuentra su mejor expresión simbólica en el *haji*, tal como se expresa a continuación:

He conocido, conversado e incluso compartido alimentos con gente que en Estados Unidos se hubiera considerado ‘blanca’, pero la actitud ‘blanca’ fue eliminada de sus mentes por el islam. Nunca antes había visto una hermandad sincera y verdaderamente practicada por todos los colores juntos, independientemente de su color (Carta de Malcolm X 1964).

Este testimonio de Malcolm X es utilizado por Turner para ejemplificar el concepto de *communitas* que desarrolla, más adelante, en el Proceso Ritual (1988). Desde cualquier parte del mundo debemos girar nuestro rostro y nuestro cuerpo hacia la Kaaba y desde cualquier lugar sólo hay una dirección correcta; sin embargo, desde el interior todas las direcciones son correctas; es decir, la Kaaba se convierte en brújula, transforma el caos en orden, se crea la cercanía que ‘posee’ el mundo como un espacio orientado.

Durante el *haji* los peregrinos varones nos colocamos un par de telas blancas, sin costuras que cubren la parte superior e inferior de nuestros cuerpos y asumimos el estado de *ihram* mientras que las mujeres están obligadas a mantener su *yilbab* y *hiyab*. Esta práctica, en el caso de los hombres, funciona para suprimir las distinciones sociales demostrando que todos

² La Kaaba o casa de Dios es la encarnación de la soberanía divina hacia la cual se orientan todas las prácticas y rituales sagrados: oraciones colectivas, sacrificios animales (dieta halal), ritos de paso como la circuncisión, el matrimonio o la muerte.

³ Los hombres apenas se encuentran ataviados por dos pedazos de tela blanca que cubren la parte superior e inferior del cuerpo.

somos iguales ante los ojos de Dios. Después de llegar a la Meca los peregrinos nos reunimos y circunvalamos siete veces la Kaaba en sentido antihorario, luego de lo cual ofrecemos dos oraciones voluntarias en la ‘estación’ del profeta Abraham que se encuentra dentro del complejo de la Mezquita Sagrada, el *Masjid al Haram*.

A continuación caminamos siete veces entre las colinas de Safa y Marwa como representación ritual de la búsqueda desesperada de agua por parte de Agar y su hijo Ismael. Luego bebemos agua del pozo de *zamzam*⁴. Al día siguiente nos dirigimos a la localidad de Mina, a un costado de Meca, donde dedicamos una noche de oración y súplicas. Por la mañana acudimos al monte Arafat y entramos en un período de vigilia, contemplación, oración, súplicas y recitación del Corán. Después de la puesta del sol regresamos a Mina habiendo recogido previamente piedrecillas para arrojarlas a tres pilares denominados *llamarat* que simbolizan el rechazo a *Shaytán* (Satanás) cuando intentó persuadir al profeta Abraham para que no sacrifique a su hijo Ismael, disposición que había recibido por parte de Dios. Posterior a este ritual realizamos el sacrificio⁵ de un borrego que simboliza la sustitución del cuerpo de Ismael una vez que Aláh levantó esta orden. Finalmente los peregrinos regresamos al *Masjid al Haram* para realizar el *tawaf* (circunvalación) de despedida en la Kaaba.

Recuerdo haberme dispuesto en actitud peregrina desde el mismo instante que abordé el vuelo con dirección a la Meca, allá por el año 2001. Desde la última escala en Alemania hacia mi destino final mi cuerpo también se dispuso en esta actitud al colocarme en estado de *ihram*⁶. Ya en Arabia Saudita pude relacionarme con otros peregrinos provenientes de todas partes del mundo pero sobre todo con los que hablaban castellano o al menos inglés. Me sorprendió inmensamente la cantidad de etnias, culturas, idiomas presentes en la peregrinación como también la cantidad de productos de distinta calidad y precio que ofrecían los pakistaníes en almacenes de propietarios sauditas. Recuerdo con cariño aquellas conversaciones con Tariq, un musulmán de Tartaria (actualmente en territorio ruso) quien buscaba fondos para la reconstrucción de una mezquita en su ciudad, luego de haber sido convertida en un bar durante la época soviética, o aquellos momentos de camaradería con Abdul Haq un coronel retirado del ejército afgano, veterano de la guerra de resistencia a la invasión soviética que soportó su país, a finales de los setentas. Su padre, Hamid, un hombre de avanzada edad, me

⁴ Se estima que este pozo fue abierto por el Ángel Gabriel para saciar la sed de Agar y su hijo Ismael.

⁵ En la actualidad esta práctica ritual ha sido sustituida, en el hajj, por el depósito en efectivo en una cuenta especial de la oficina de Asuntos Religiosos de Arabia Saudita para destinar lo recaudado en proyectos de ayuda social en comunidades pobres del África y del sudeste asiático.

⁶ Estado de purificación física que dispone ritualmente a los peregrinos previo al ingreso al universo sagrado del hajj.

dijo que aspiraba morir en aquella peregrinación como *shahid* (mártir) para lo cual ya había realizado los preparativos de su entierro. Y como no rememorar la convivencia diaria con el grupo de hermanos musulmanes sudamericanos con quienes entre actitudes piadosas, bromas, ocasionales extravíos, en medio de una inmensa oleada peregrina, compartimos el ritual del *hajj*.

Vi con asombro como organizaciones de beneficencia islámica repartía comida noche y día entre los peregrinos y como aquellos que no alcanzaban a reclamar un plato, por su avanzada edad o por problemas de salud, recibían por parte de otros lo que habían alcanzado a juntar. Para contrastar esta solidaridad también pude ver la inmensa cantidad de basura que se iba formando a lo largo de las calles y puntos a través de los cuales realizamos el ritual del *hajj*.

El *hajj* representa un proceso ritual a través de un estado liminal de transición en el que las estructuras sociales se eliminan en un período antiestructural. Como he tratado de mostrar, esta antiestructura no funciona realmente como oposición sino como reforzamiento de la estructura; sin embargo, como sujetos liminales los peregrinos reflexionamos sobre la forma y el significado de nuestras sociedades a través de una experiencia individual y colectiva en la que se disuelven las diferencias sociales. El *hajj* tiene el propósito de cambiar la forma en que pensamos y la manera en que actuamos en nuestra sociedad. El *hajj* vendría a ser la reificación de la utopía.

La peregrinación por lo tanto no se refiere al acercamiento a la Kaaba sino más bien su alejamiento. Los lugares y las estaciones del *hajj* no son el punto de llegada sino el punto de partida desde los cuales los peregrinos partimos para realizar un verdadero *hajj* y cambiar la injusticia que impera en nuestras comunidades.

Podríamos decir también que el *hajj* es ideológico en la medida que desafía las ideologías de género, clase, raza y nación. Durante el *hajj* dado que vestimos de la misma forma y realizamos actos rituales iguales nos convertimos en el otro, en todo, y todos nos convertimos en uno, la *ummah* se revela en su real forma. El *hajj* como rito de paso que funciona para reforzar la estructura social se traduce en un ritual de concientización. Por otro lado el *hajj* es una recreación ritual de la historia de Abraham y su familia, cuando participamos en el *hajj* asumimos su posición en el drama de su vida.

La circunvalación a la Kaaba significa el camino hacia el abandono de las posesiones materiales, es un traslado hacia la libertad como seres humanos. Por lo que el sacrificio de un

cordero es también un símbolo de la libertad que le ha sido negada históricamente a los pueblos sometidos por las élites. En términos de Turner el sacrificio de Ismael simbolizaría la renuncia a las normas estructurales de una sociedad estratificada. El sacrificio de Ismael es símbolo del martirio visto o como muerte física sino como autorenacimiento. El martirio (*shahadat*) significa presencia, un estado de autoconciencia.

La *communitas* nos da a entender una sensación espontánea de comunicación y unidad entre los peregrinos que trascienden las diferencias presentes en una sociedad tales como la clase social, el estado civil, el nivel educativo o las filiaciones políticas. La *communitas* en su forma más simple es la confrontación directa, inmediata y total de las identidades humanas, nos permite pensar en la humanidad como homogénea, no estructurada y libre (V. Turner 1988, 193).

La *communitas* no debe confundirse con la comunidad porque este término implica a un grupo de personas estructurado socialmente que vive por lo general en un territorio determinado. La *communitas* es lo contrario a comunidad, es la sensación de que un peregrino y sus compañeros trascienden temporalmente los roles jerárquicos que a menudo nos dividen.

Durkheim miró a la sociedad como un organismo en que las distintas partes desiguales del cuerpo social que trabajan en armonía pero una vez que acontece la anomia; es decir, cuando otras partes pierden el sentido de unicidad entre sí la sociedad crea momentos de efervescencia colectiva en que las partes se vuelven a juntar y armonizar (Durkheim 1978).

La peregrinación en sí parece ser una fase liminal, Turner la considera 'liminoide' (V. Turner 1974) porque a diferencia de la mayoría de los rituales de paso los peregrinos nos podemos mover voluntariamente dentro y fuera de ella. Es durante este movimiento liminoide, cuando los actores están territorial y socialmente entre los dos polos cosmológicos que dominan sus vidas, que se experimenta la *communitas*. Los fenómenos liminoides que se producen a gran escala son finalmente 'filtrados' a nivel individual produciéndose una vivencia liminoide.

La pronunciación en el *haji* (tal como sucede con el *salat*) de una serie de plegarias, oraciones e invocaciones a Dios en lengua árabe son incomprensibles lingüísticamente para muchos de los no árabes; sin embargo, damos cuenta del efecto revitalizante de la peregrinación mediante la sensación de una *communitas* existencial no sólo con los peregrinos que se encuentran realizando en ese momento el *haji* sino con el resto de musulmanes alrededor del mundo.

De todos modos considero que la peregrinación no debe verse solamente como un lugar donde se subvierte el orden social habitual (*communitas* existencial) o compatible (*communitas* normativa) sino como un espacio de tensión entre los intereses individuales y colectivos y los múltiples significados que se le puede otorgar al mismo acto de la peregrinación.

Turner menciona que “aunque los peregrinajes presionen, por decirlo así, en la dirección de la *communitas* universal, finalmente siguen atados por la estructura de los sistemas religiosos en el interior de los que se generan y persisten” (V. Turner 2009, 49). Esto es observable en la prohibición que tienen los no musulmanes de ingresar a la ciudad de Meca no solo durante la temporada del *hajj* sino de manera indefinida, de la misma forma todas las fronteras son cerradas días antes de este evento masivo, justificando razones de seguridad. Pude notar, además, la permanencia de la división de los espacios establecidos para los géneros, aun durante el *hajj* hombres y mujeres transitamos por lugares distintos y realizamos el *salat* en espacios separados por lo que podemos entender que “la fraternidad total o global de la *communitas* aun apenas han traspasado las ataduras culturales de las estructuras religiosas institucionalizadas” (V. Turner 2009, 50). Si desde una lectura la *communitas* refrenda la estructura esta experiencia permite entender de forma consciente y profunda la organización de la estructura.

Turner menciona lo siguiente:

El modo social apropiado para todos los peregrinajes represente un compromiso mutuamente vigorizador entre la estructura y la *communitas*, hablando teológicamente un ‘perdón de los pecados’ donde las diferencias son aceptadas o toleradas más que agravadas en términos de oposición agresiva (V. Turner 2009, 52).

En el exterior del aeropuerto de los peregrinos en la ciudad de Jeddah se encuentra un amplio espacio cubierto por una gigantesca estructura, que cubre a las distintas agrupaciones nacionales de peregrinos, cada una de éstas separada por biombos y banderas, “para satisfacer las necesidades de estos grupos, se han desarrollado preparativos elaborados de mercado, transporte, servicio de comida y bebida, recreación y hospedaje; cada clase social, cada categoría étnica o región cultural cuenta con un tipo distintivo de viaje y alojamiento” (V. Turner 2009, 54). En la Meca pude divisar infinidad de hoteles, alojamientos y restaurantes diferenciados, en sus fachadas, por enormes banderas sobretodo de países como Pakistán, Indonesia, India, Turquía e Irán. Si bien Eric Wolf menciona que la Meca se constituyó en un

centro de peregrinación comercial y religiosa produciéndose intercambios y alianzas a partir de la llegada del islam, el mismo centro pero ahora con un nuevo contenido permite entender una estructura secular a la par de una religiosa que se entremezcla con la *communitas liminal*. (V. Turner 2009, 62).

El *hajj* no es sólo una peregrinación, es un conjunto de ritos, que recuerdan la relación entre el profeta Abraham, su familia y Dios. Si observamos con atención, el *hajj* revela su énfasis simbólico en las diferentes etapas de la vida humana. La parte más importante y emocional del *hajj* ocurre durante el noveno día de la peregrinación, cuando los peregrinos nos ubicamos en la llanura de Arafat, el llamado ritual de *Wuquf*. El *Wuquf* es una parte muy emocional del *hajj* porque los peregrinos pedimos perdón por nuestros pecados y marca el momento en el que los musulmanes 'nacemos de nuevo' y somos purificados por nuestro arrepentimiento. El cambio está marcado por la reincorporación a nuestra vestimenta habitual. El *hajj* tiene también otro valor simbólico importante para los musulmanes, dado que cerca de dos millones de personas participan en el ritual de cada año, el *hajj* hace visible a la *ummah*, con sus diferentes tradiciones culturales unificadas bajo un mismo credo.

2.1.Regalos religiosos del *hajj*

Los regalos provenientes del *hajj* están cubiertos de un aura de santidad que permiten a los familiares y amigos del peregrino participar indirectamente del rito. En este sentido la experiencia ritual cobra sentido a través de la donación y consumo de objetos sagrados y profanos.

Más allá de concepciones ortoprácticas en las que el consumo material se desdeña, éste; sin embargo, es necesario para que la peregrinación rinda frutos en términos de un cruce entre lo sagrado y lo profano. En la teoría del Don, formulada por Mauss (Mauss y Bucci 2009), se menciona que la 'obligación' de dar implica la obligación de recibir y reciprocitar el regalo ubica a los individuos en una relación permanente de dar, recibir y de mantenimiento de las relaciones sociales. Los regalos suelen ser a menudo manifestaciones de aprecio y tienen además la capacidad de transmitir valores culturales, sociales; y, en el caso que nos compete valores religiosos.

Si bien en los regalos religiosos ocurre un rompimiento en la ruta del Don, en términos de la no reciprocidad y el desinterés, los musulmanes ofrecemos regalos *fisabililáh* (por la causa de Aláh), por lo tanto, esperamos que Aláh recompense al donante con provisiones en este

mundo y con el paraíso celestial. En el sura al Insan 76:8-9 se menciona “Y dan de comer a pesar de su cariño por el necesitado, el huérfano, y el cautivo, diciendo, sólo te alimentamos por el rostro de Aláh. No deseamos de ti la recompensa o la gratitud”. Sin embargo, a mi regreso del *hajj* y luego de la entrega de souvenirs religiosos a mi familia y a mis hermanos musulmanes recuerdo, con el habitual *jazakalah kheiran* (que Aláh te recompense), haberles pedido una plegaria para que mi peregrinación fuese aceptada por Aláh.

Ahora bien, la recompensa del paraíso celestial ocurrirá siempre y cuando las buenas obras superen las malas acciones, en tal sentido los creyentes nos debemos esforzar por acumular *hassanat* (buenas obras). Desde el surgimiento de la primera comunidad musulmana los objetos materiales utilizados como regalo sirven para expresar la fe, afirmar la identidad y el estatus social.

La caridad en el islam (*sadaqah*) tiene el propósito ideal de purificar la riqueza y el alma pero cumple también con el establecimiento de lazos de solidaridad, aún más en comunidades musulmanas minoritarias. Entre individuos de estatus similares podemos sostener la vigencia de la teoría Maussiana del Don, formando alianzas y asegurando un equilibrio social. Entregar un regalo a un individuo de inferior estatus o jerarquía social corresponde, más bien, a una caridad, en donde se afirma la condición superior del donante y la imposibilidad de corresponder al regalo por parte del receptor. La ética musulmana, a diferencia de la teoría del Don de Mauss, plantea tres cuestiones fundamentales en torno al ofrecimiento de limosna: la obligación, el secreto y la purificación.

La obligación de dar limosna proviene del Corán 9:13 “Oh, Muhammad... de su riqueza tomad la caridad (*sadaqah*) para purificarlos”. Popularmente se establece que la *sadaqah* debe ser entregada de forma modesta y en secreto o como lo establece un famoso *hadith*, narrado por Bukhari “Dad de vuestra mano derecha pero que la izquierda no lo sepa”.

El ofrecimiento de regalos y caridad entre los musulmanes no se refiere a un intercambio entre ricos y pobres sino a un intercambio entre el oferente y Aláh, borrando la reciprocidad a la que se vería obligado el receptor y afirmando la piedad religiosa de quien ofrece el don.

Durante el *hajj* las transacciones comerciales y la lógica de mercado están presentes; sin embargo, el don soteriológico de las buenas obras (*hassanat*) ubica a los creyentes fuera de las relaciones de mercado e involucra un intercambio espiritual, no monetario.

El don que se intercambia como acción de reciprocidad establece la necesidad de mirar y ser mirado o admirado, de entregarse en parte y como tal posee un carácter simbólico, revela valores y principios jurídicos.

3. La noción de *ummah*

El término *ummah* se refiere a aquel grupo que cree en Aláh y en su profeta Muhammad, independientemente de su proveniencia racial, étnica, religiosa o condición social. En esta comunidad deben manifestarse lazos de solidaridad, misericordia y paz. Muhammad estableció la '*Ummahtul muslimin*', comunidad de los musulmanes, a través de la Constitución de Medina, una decisión innovadora en la que se incluyen todos los 'creyentes' en un solo Dios, en lugar de restringirla únicamente a la comunidad de los musulmanes. El pensamiento político de los árabes y los lazos de parentesco que giraban alrededor de la tribu, fueron entonces atravesados por el concepto *ummah* que transforma a las tribus árabes en una comunidad árabe; y, más tarde cuando el islam comenzó a expandirse en tierras no árabes, diferentes grupos de musulmanes ingresaron en la comunidad de creyentes. A partir de la *Dustur al Medina* (Constitución de Medina) Muhammad ya no era sólo un profeta, sino también el líder político y juez principal de la comunidad musulmana, fusionó la religión y la política en una entidad indivisible, que marcó la doctrina jurisprudencial islámica y la política en su devenir.

La *ummah*, como una comunidad de creyentes, implicaba una conciencia de pertenencia a una comunidad abierta, sin restricciones de ningún tipo, excepto la de la fe, a todos los creyentes. En este sentido se entiende la universalidad del islam que se convirtió en un medio para establecer una identidad religiosa y cultural, que era independiente del estado musulmán. Esto hizo posible el desarrollo espiritual y el sentido de la cohesión independientemente de los transitorios estados territoriales.

La vida de la nueva *ummah* se caracterizó por una nueva moralidad, derivada de la relación individual con Dios y ya no por viejas lealtades primordiales. Con el tiempo, la *ummah* se convirtió en un estado mental, una forma de conciencia social o una comunidad imaginaria que unía a los fieles con el fin de llevar una vida virtuosa y para salvaguardar e incluso ampliar los límites de la *ummah* autónoma. Como si se tratara de una entidad abstracta el

concepto *ummah* se encontró durante mucho tiempo más allá de los musulmanes y se convirtió en el único principio válido de identidad social válida en el islam.

En el mundo musulmán moderno la noción de *ummah* es una parte integral de los discursos religiosos, políticos e ideológicos en el islam. Su fundación se construye sobre la base de las revelaciones del Corán y en la memoria colectiva de la grandeza política de la historia islámica. En la imaginación musulmana, la *ummah* vive bajo una ley divina, la *Sharíah*, cuyo protector es la *ummah* en sí misma. La *ummah* es un principio único de identidad social en el islam, que actúa como una base de la conciencia religiosa y la organización comunitaria.

3.1. Discusión del término *ummah*

La *ummah* es un fenómeno que puede ser visto como una identidad colectiva. Los rituales y comportamientos rituales de la sociedad refuerzan los lazos que se construyen en los procesos de socialización y dan a los miembros un sentido de similitud, en relación a los ‘otros’, cuyas identidades colectivas son diferentes.

El papel clave en la construcción de la identidad colectiva está dispuesto por los sistemas simbólicos de una religión compartida, y del lenguaje y la cultura que actúan como límite en la definición de la identidad colectiva. Los límites se pueden cruzar, o cambiar a través de la incorporación o derramamiento de dominios simbólicos, como los que se establecen en la conversión religiosa. La *ummah* constituiría una identidad colectiva de los musulmanes en el sentido que se refiere a la identificación de los musulmanes con el dominio sagrado del islam y su incorporación en su conciencia individual, puesto que los musulmanes además de poseer una creencia común, también vivimos en el contexto de nuestras respectivas sociedades, que cambian bajo el impacto de la modernización y la globalización, que también tienen un impacto en la identidad colectiva musulmana.

El influjo de la modernidad tendría un impacto significativo en el desarrollo institucional, en la diferenciación y especialización institucional que puede conducir a una disminución de la influencia pública de las instituciones religiosas en la sociedad y al mismo tiempo conducir a un mayor énfasis a la agencia individual de los sujetos.

En los países de mayoría musulmana, la cultura y la política evolucionan en respuesta a las aspiraciones nacionales y no en respuesta necesariamente a la *ummah*, por lo que el futuro de la comunidad islámica sería una realidad social heterogénea y por otro lado ocurriría el ‘descentramiento’ de la comunidad islámica.

A pesar del uso generalizado del término *ummah*, la realidad es que los musulmanes estamos divididos en muchas facciones y grupos. Durante mi investigación y mi experiencia personal como musulmán, he aprendido que el islam de los libros, la teología y la historia no es más que una entidad abstracta ansiada por creyentes y académicos.

La *ummah* depende del contexto en el que está inscrita. Mediante la observación de la relación entre las estructuras sociales, los símbolos, las identidades y la formación de límites, se ha sugerido un enfoque fuertemente constructivista en el que la comunidad es en gran medida una construcción mental, cuyas manifestaciones ‘objetivas’ a nivel local le otorgan credibilidad.

Por otro lado Benedict Anderson señala que las comunidades no necesitan ningún tipo de contacto físico entre los miembros, ni siquiera virtual, porque la ‘comunidad’ es parte de un proceso imaginario colectivo donde “los miembros de la nación más pequeña no conocerán nunca a la mayoría de sus compañeros, ni podrán reunirse con ellos, y tampoco escucharlos; sin embargo, en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión (...) se imaginan como comunidad, porque, independientemente de la desigualdad y la explotación real que pueden prevalecer, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal. En última instancia, es esta fraternidad la que ha permitido, en los dos últimos siglos, matar o morir por imaginaciones tan limitadas” (Anderson 1993, 5-7).

En sus estudios sobre migración y medios de comunicación, Appadurai ha desarrollado aún más la visión de Anderson. Argumenta que en la actualidad una red de medios complejos conecta el mundo, lo que permite a la gente a superar el concepto de Estado-nación y replantearse sus vidas a través de las complejas circulaciones de dominios culturales. Desde este punto de vista, los medios de comunicación pueden crear un nuevo género de estructuras comunitarias, que antes eran impensables.

3.2. La *ummah* como una comunidad de sentimientos

La *ummah* conecta a las personas a través de la experiencia compartida de sentirse musulmanes, se hace visible y se 'activa' en su espíritu trans-étnico y transnacional durante eventos particularmente emocionales como el *Hajj*. Maffesoli ha sugerido que la agrupación y la identificación no se basan en la racionalidad y sus modos de identificación y organización sino más bien en la expresión de sentimientos, sensaciones y la capacidad de compartirlos, a través de formas afectivas de asociación (Maffesoli 2004, 52).

Los musulmanes no somos parte de la *ummah*, porque existe la *ummah* en sí misma, más allá de sus realidades físicas y mentales, sino porque la usamos, y transformamos a través de nuestros sentimientos de sentirnos musulmanes. El acto de compartir es la razón principal por la que las personas formamos una comunidad. Lo que tiende a variar son las explicaciones de por qué las personas decidimos compartir, así como lo que compartimos.

El concepto *ummah* no es territorial y permite a los musulmanes trascender nuestra identidad étnica, nuestras diferencias lingüísticas y raciales. En esta comunidad imaginada, en palabras de Benedict Anderson

La yuxtaposición física extraña de malayos, persas, indios, turcos y berberiscos en la Meca es algo incomprensible sin una idea de comunidad de alguna forma. El bereber al encontrarse con un malayo, cerca de la Kaaba, debe preguntarse ¿por qué está haciendo este hombre lo que está haciendo, pronunciando las mismas palabras que estoy pronunciando a pesar que no podemos hablar el mismo idioma? Sólo hay una respuesta (...) debido a que somos musulmanes (Anderson 1993, 54).

La experiencia de los musulmanes en las mezquitas ubicadas en 'territorios no musulmanes' es similar a la experiencia observada en la Meca. El atractivo del concepto *ummah* proviene tanto de la diversidad, de las comunidades musulmanas y su condición de minorías frente a la mayoría no musulmana en Ecuador, produciéndose lazos de solidaridad.

La mayoría de antropólogos hoy por hoy han sugerido que las comunidades se forman a través de símbolos compartidos que permiten un espacio imaginario de comunidad. Algunos de ellos también han señalado que Internet, y en general los medios de comunicación global han facilitado este proceso. Prefiero hablar de comunidad de sentimientos, de un ethos compartido a partir de una dinámica interna que se suspende en a favor de una unidad visible.

Turner describió los 'símbolos' como unidades de almacenamiento llenas de información que transforman actitudes y el comportamiento humano, adicionalmente, como “un conjunto de dispositivos evocadores para despertar, canalizar, y domesticar poderosas emociones” (V. Turner 1988, 42).

3.3. La globalización y la *ummah*

Vivimos ahora en medio de una realidad social en proceso de globalización en el que ya no existen barreras efectivas anteriores en términos de comunicación. El mundo se ha convertido en una aldea global y en ‘un solo lugar’. En una concepción pre moderna y globalizada la *ummah* estuvo determinada en gran medida por la observancia de la práctica de los cinco pilares del islam (testificación de fe, rezo diario, pago de la contribución económica a los pobres y necesitados, el ayuno en *Ramadán* y la peregrinación). La práctica de estos pilares fue visto por las comunidades musulmanas como prueba de la islamización; es decir, había llegado a parecerse a la cultura árabe en donde se originó el islam. Se supuso idealmente que esta debía ser la trayectoria cultural y religiosa que los pueblos y personas musulmanas debían seguir. Ciertamente los pueblos islamizados añaden elementos islámicos a sus propios elementos culturales, en este sentido la obra de Clifford Geertz *Observando el Islam* (1968) nos ofrece un excelente ejemplo.

Podemos argumentar que la modernización está impulsando una reformulación de una creencia musulmana en común, en términos de que el islam no es sólo una religión, sino también un modo de vida completo. La comunicación instantánea en todo el mundo nos permite a los musulmanes experimentar la realidad de diferentes culturas islámicas. Este tipo de experiencias no sólo revelan lo que es común entre los musulmanes, sino también lo que es diferente. Por ejemplo, las relaciones de género y los códigos de vestimenta para las mujeres musulmanas se exponen de manera diferente en los países de mayoría musulmana como Malasia, Egipto, Arabia Saudita, y Turquía.

Mientras que por un lado se refrenda la diversidad social y cultural de la comunidad musulmana, por otro lado se produce una reacción de rechazo de esta hibridación cultural y social y un deseo de sustituirlo por una auténtica práctica religiosa. La lucha entre ‘hibridación’ y ‘autenticidad’ constituye quizás el más importante desafío de la globalización para la comunidad musulmana y es una de las causas profundas del surgimiento de

movimientos fundamentalistas islámicos. El fundamentalismo islámico se refiere a una estrategia mediante la cual existe el intento de ciertos 'puristas' islámicos para reafirmar la construcción de la identidad religiosa y el orden social como la única base para la recreación de un orden político y social. Sienten que esta identidad está en riesgo y está siendo erosionada por la hibridación cultural y religiosa e intentan fortalecer su interpretación a través de la recuperación selectiva de doctrinas, creencias y prácticas de un pasado 'sagrado'.

En la diversidad del mundo globalizado los cruces culturales se han convertido en una cuestión de rutina. En lugar de eliminar la hibridación, los diferentes países y regiones islámicas se van transformando en sistemas culturales autónomos, por lo que constituyen un reto para las oposiciones categóricas convencionales de un 'nosotros' y un 'ellos'. Los países de mayoría musulmana y aun las comunidades musulmanas en países de mayoría cristiana se pueden transformar en sistemas religiosos y culturales únicos, cada uno reclamando la aceptación y reconocimiento como auténticas tradiciones del Islam. Esta transformación puede conducir al 'descentramiento' del mundo musulmán, de un supuesto centro cultural y religioso en el Oriente Medio a un mundo con múltiples centros. Cinco de estos centros del mundo islámico pueden ser fácilmente identificados: el islam árabe de Medio Oriente, el Islam en África, el islam en Asia Central, el islam del sudeste asiático; y, el islam de las minorías musulmanas en Occidente. Las características demográficas tales como el tamaño, la diversidad y la edad de la población de los países musulmanes van a acentuar aún más el movimiento hacia la descentralización. Con el tiempo, estas tradiciones pueden encontrar fuerza y consolidarse con el apoyo de sus seguidores.

Lejos de perder influencia, la religión puede ganar influencia pública en condiciones de globalización. Esta influencia, sin embargo, estará mediada por una tradición religiosa local que puede adaptarse y fomentar el papel de la religión aplicado con mayor éxito que la tradición heredada y asumida como global.

En relación a lo anterior, la futura comunidad islámica ganará fuerza no como una comunidad unida y unitaria, sino como una comunidad diferenciada que tendrá muchas *ummahs* que representan diferentes regiones islámicas.

3.4.La globalización y el nacionalismo

En el contexto de la globalización los musulmanes evidenciamos al mismo tiempo la apertura hacia el mundo y el auto-encierro respecto a los grupos sociales y culturales occidentales con los que debemos convivir. En este escenario es cuando aparece la necesidad de un nacionalismo islámico como instrumento para aliviar sentimientos de incertidumbre que se materializan en todos los niveles de la sociedad. Sin embargo, no se recurre a un solo nacionalismo, sino a una multitud de nacionalismos que reflejan la heterogeneidad de los sujetos. Por un lado, estos nacionalismos interpretados aparecen como las ‘tácticas’ de los individuos frente a la pretendida intencionalidad de homogeneizar la nación islámica, desde una posición esencialista un grupo de características semejantes.

Ulf Hannerz dice que:

La ciudad hace posible que distintas personas tengan diferentes relaciones; y un grupo de características semejantes pueden proporcionar apoyos morales para un comportamiento que otros desaprobarían. En una comunidad pequeña, cada una de esas personas podría haber sido la única persona de ese tipo, y las presiones de la conformidad habrían obstaculizado expresiones de lo que habría quedado en mera idiosincrasia (Hannerz 1986, 37).

El caso de mi hermano musulmán Sultán es significativo. Para continuar su actividad económica ha tenido que migrar desde Pakistán. Su mirada se aleja de su centro (Islamabad) y se dirige hacia Ecuador. Este hombre arribó al país por ‘casualidad’ y se dedica a vender joyería. Va de puerta en puerta con un viejo maletín de cuero lleno de joyería de imitación que importa de la India. Y aunque habla muy poco castellano se las arregla como vendedor. Por las mañanas sale de su casa con el maletín en la mano y recorre la ciudad golpeando oficinas y hogares hasta el medio día en que acude a la mezquita para la oración. Luego vuelve a las calles con su joyería y por las noches regresa a un apartamento que comparte con dos primos y cinco paisanos en el sector de la Mariscal.

Al respecto Joan Pujadas sostiene que:

Para garantizar su subsistencia en un entorno desconocido y hostil, los nuevos urbanitas tienen que recurrir a su propio capital simbólico y social, apoyándose en las redes de parentesco, amistad y paisanaje, activando diferentes formas de asocianismo cultural y étnico, reforzando el sentimiento de pertenencia y la propia identidad social como forma adaptativa y, en fin, recurriendo a la vecindad como forma de ajuste que busca en la proximidad física de las redes de parientes y amigos una protección frente a la adversidad (Pujadas 1996, 245).

Sultán que experimenta los efectos de la globalización, vive una derrota psicológica al refugiarse en su identidad pakistaní. Así, al mismo tiempo que emprende una actividad comercial establece también una referencia territorial contra los riesgos que representa la desterritorialización, en el marco del discurso de la globalización, que permite plantear el discurso del recentramiento del nacionalismo, “mientras que el primero pone en peligro el apego y los vínculos que unen los lugares y las comunidades de personas, el segundo crea nuevas formas y combinaciones de identidad territorial” (Cucó 2004).

Los inmigrantes tienen múltiples identidades que dependen del contexto en el que se encuentren. Por ejemplo un inmigrante egipcio que vive en Quito puede verse a sí mismo como musulmán, egipcio, árabe, ecuatoriano, o como inmigrante. Sin embargo, bajo los efectos de la globalización, no solo las comunidades inmigrantes experimentan el desarraigo, “la globalización del trabajo, del capital y las comunicaciones ha hecho de las ciudades y sus áreas metropolitanas unos lugares privilegiados para estudiar los problemas relativos a la pertenencia y la ciudadanía” (Cucó 2004). Los propios ciudadanos de un país, en este caso el Ecuador, pueden sufrir un sentimiento de no apego al país o a una identidad ecuatoriana, de inseguridad, de preocupación y de impotencia permanentes.

Los migrantes han preferido salir de su entorno cercano hacia entornos no musulmanes, a pesar que por cercanía religiosa y seguridad legal les sería mucho más fácil llegar a un país árabe o musulmán. Seguramente llegan atraídos a Occidente por la promesa no solo de la riqueza material sino de libertad. La migración ante la falta de perspectivas económicas en los lugares de origen parece ser la única salida. Los migrantes musulmanes sienten que su mundo ya no les llena, no les complace, se encuentran estancados, vacíos. Asimismo los conversos musulmanes jugamos a menudo un rol importante al poseer conocimiento de la lengua y cultura del lugar de acogida, permitiendo una mayor adaptación de las comunidades musulmanas inmigrantes.

Los planes para regresar a casa mantuvieron a los inmigrantes siempre en una posición precaria, inestable. Les permitió movilizar recursos técnicos e ideológicos a lo que Benedict Anderson llama "nacionalismo a larga distancia" (Anderson 1993, 58). La *dawah* (difusión religiosa) que se activa en respuesta al desplazamiento fue una *dawah* ‘hacia adentro’, dirigida a los propios inmigrantes. El propósito era tener "un impacto en países de origen mediante la educación de los activistas islámicos y prepararlos para su retorno futuro" (Schumann 2007, 18). La idea de volver a casa volvió su estancia en un tránsito prolongado.

Al respecto presentaré el recuento de una conversación mantenida con un musulmán inmigrante.

4. Harún: ellos tienen su religión y yo la mía

Harún es un sirio musulmán que vive en Quito hace aproximadamente 20 años. Me recibe en su tienda de dulces árabes, ubicado en la zona de la Mariscal, donde muchos inmigrantes han dispuesto restaurantes de comida. Frente a su negocio se encuentra un famoso restaurante árabe con varios años de funcionamiento y muy cerca, otro restaurante de origen libanés se ha abierto campo. A esta cuadra se le ha denominado, sin margen a error como la ‘esquina árabe’. En su cafetería ofrece delicias como *ma’amul*, *baklawa*, *greibis*, *hummus*, etc.

Cuando le pregunté sobre las diferencias que encontraba entre el islam y el cristianismo me respondió lo siguiente en idioma árabe: ‘*lakum dinakum walia dhin*’, ellos tienen su religión y yo la mía. He tomado lo bueno de este país y descarto lo malo.

A mi llegada a Ecuador, durante los primeros días, entré en shock al ver que parejas, hombres y mujeres, iban tomadas de la mano, mujeres vestidas con ropas ajustadas que mostraban su figura, eso en mi país no se ve (Harún, comunidad musulmana, en conversación con el autor, 22 de junio de 2016).

.En relación a los conversos manifestó que:

Creo que la comunidad debe estar más pendiente de los recién conversos, no debe olvidarse de ellos, ¿cómo es posible que luego de la testificación algunos no regresen más a la mezquita? Nos contentamos con saber que hay un nuevo musulmán pero no hay seguimiento posterior. El islam, sí, es decir ‘*La ilaha ila láh Muhammad rasululah*’ pero eso no debe ser todo. El musulmán debe estar entre musulmanes y practicar el islam entre musulmanes. Ya sabes si la oveja está en grupo es mucho más difícil para el lobo capturarla. No hay diferencia entre el árabe y el no árabe salvo por la conexión con Dios (Harún, comunidad musulmana, en conversación con el autor, 22 de junio de 2016).

Al preguntarle sobre las diferencias entre sunnitas y chiitas respondió: el chiita no es un musulmán porque no cree en lo que yo creo [así de tajante], porque ellos se refieren en términos poco apropiados al profeta Muhammad, a Omar, a Abubakr, a Khadiya, a Aisha. -Y continuó- Alguna vez me preguntaron cuál era la diferencia entre un chiita y un sunnita y para no entrar en controversia ni en definiciones extensas dije que la diferencia era la misma que entre dos botellas de agua, sólo que la una tiene gas y la otra no.

Sobre la existencia de varias mezquitas en Quito, a pesar del número reducido de musulmanes me dijo:

Es bueno que existan varias mezquitas, los musulmanes nos aburriríamos si tendríamos una sola alternativa porque el idioma limita la interacción. Es bueno entender una *khutba* (sermón) en árabe porque en español no llego a entender el significado profundo. Lo mismo le ocurriría al pakistaní o al que habla castellano si escucha un sermón en árabe, pero todos estamos unidos por el *kalima* (testificación) “*la ilaha ila Láh Muhammad rasuluLáh*”, todos estamos unidos en la sinceridad de nuestra creencia (Harún, comunidad musulmana, en conversación con el autor, 22 de junio de 2016).

Para finalizar le pregunté que podríamos hacer para ayudar a nuestros hermanos musulmanes en situaciones precarias y me dijo:

Si todos los musulmanes contribuiríamos con el 2,5% de nuestro patrimonio, no habría pobreza entre los musulmanes, no habría pobreza en el mundo. Sería una especie de ‘cadena de favores’ como en la película *Pay It Forward ¿te acuerdas?* (Harún, comunidad musulmana, en conversación con el autor, 22 de junio de 2016).

La apertura de negocios de comida de Medio Oriente permite a los musulmanes convertirse en parte económicamente activa de la sociedad. El apoyo de la etnia y la familia es frecuentemente el punto de partida de este tipo de emprendimientos económicos que se constituyen además en lugares de acción social: se intercambia información sobre actividades económicas, las actividades comunitarias, y se convierte también en lugar de oración. Trabajar independientemente permite a los musulmanes realizar las oraciones obligatorias del viernes al medio día y las del resto de la semana, se tiene mucha más facilidad de movimiento, mucha más permisibilidad para manejar el tiempo y los espacios.

El islam que fue visto durante mucho tiempo como un bagaje cultural temporal, ahora inscribe su presencia permanente cuando aquellos migrantes económicos acudieron a instancias administrativas para reunificarse con sus familias y convertirse en ciudadanos en sus nuevas patrias. El famoso ‘mito del retorno’ sirvió para impedir la integración en la sociedad de acogida que ha creado desafíos, por ejemplo, a nivel educativo en términos de preparar a los profesores⁷ para ser sensibles a las diferencias culturales y religiosas de los estudiantes musulmanes. Una de las consecuencias inmediatas es una creciente sensación de

⁷ Ver “Instructivo para el Educador, sobre las prácticas religiosas de alumnos musulmanes en Latinoamérica” www.centrislamico.org.ec

un ‘nosotros’ y ‘ellos’, cómo de una sociedad homogénea se cambia a una multicultural, multilingüe y multirreligiosa.

La segunda generación y los conversos musulmanes con frecuencia distinguimos entre ‘islam cultural’ y ‘verdadero islam’, o de modo más general entre ‘cultura’ y ‘religión’. Me parece que esta distinción es un dispositivo discursivo de gran alcance que nos permite disociar entre ‘islam puro’ o la ‘esencia del islam’ de las formas y prácticas culturales asociados a ella, por ejemplo una mujer musulmana religiosa puede criticar las prácticas patriarcales de sus padres inmigrantes no tan religiosos o un imam en Ecuador podría desestimar la política de Arabia Saudita de no permitir que las mujeres conduzcan automóviles.

El Islam no se reconstruye necesariamente en Ecuador, se basa en ocasiones en el mismo vocabulario de imágenes y símbolos islámicos disponibles en todas partes, pero hace hincapié en diferentes palabras de ese vocabulario. Los conceptos latentes se revitalizan, mientras que algunos de los elementos activos se pueden suspender. Esto sucede en un nivel inconsciente, en respuesta al entorno social e histórico, por ejemplo, muchos musulmanes podemos decir que la herencia del Ándalus no representa necesariamente el punto más alto de la historia de la religión musulmana.

Preocupados por la protección de la identidad islámica, los juristas (*muftis*), no veían razón alguna por la cual los musulmanes debían cruzar hacia territorios no musulmanes de forma permanente. No auspiciaron la migración desde la esfera del islam a no ser que su salida se debiera a una necesidad excepcional (*darura*). La *darura* en términos jurídicos tiene la potestad de convertir lo ilícito (*haram*) en lícito (*halal*), en situaciones específicas e individuales pero nunca a nivel colectivo.

Existen similitudes entre las fronteras (márgenes) contemporáneos del islam y su lugar inicial de dispersión. Las semejanzas son tanto temporales⁸ y espaciales, dando un paso fuera del escudo protector, es un regreso a su prehistoria. El movimiento desde el dosel sagrado, utilizando la terminología de Peter Berger (1999), a la anomia, es siempre temporal, trascurrido el tiempo la liminalidad anómica, el estado de excepción, termina ya sea con un regreso al dosel o el surgimiento de una nueva excepción.

El ethos en lugares de excepción es siempre negativo: exige la evitación, la participación mínima y la indefinición. Por tanto, corresponde a la condición y la experiencia de los

⁸ Aludiendo a la migración (hijra) de musulmanes a Abisinia (territorio cristiano hospitalario) con el fin de preservar su fe, en un momento en que la Sharíah y el Fiqh (jurisprudencia) estaban siendo establecidas.

extranjeros que no se sienten como en casa. Es una sensación de la diáspora, donde la tierra, el hogar y el corazón están en otra parte.

La vida musulmana o habitus es un conjunto de creencias y valores constitutivos que forman una frontera. Las condiciones de despliegue de esas creencias y valores dependen del contexto de su práctica. Cuando un inmigrante musulmán se traslada a Ecuador, su habitus se derrite pero sólo parcialmente. Los antiguos límites, ya no son compatibles y los nuevos límites se cortan a través de zonas anteriormente ininterrumpidas. El proceso tiene dimensiones temporales y espaciales y se lleva a cabo tanto a nivel individual como comunitario. Los restos de las formas anteriores, son deconstruidos por los hijos de los inmigrantes a través de distinciones tales como 'islam cultural' frente a 'islam puro'.

Mi punto es el siguiente: los musulmanes que vivimos en contextos occidentales planteamos la conformación de una identidad propia en medio de crisis y tensiones, entre los discursos que defienden las tradiciones y una realidad que exige respuestas a nuevos problemas.

Capítulo 3

Adscripción religiosa y Conversión

1. La adscripción religiosa

Entiendo la adscripción religiosa como un hecho social único que permite entender la alteridad, en palabras de Bauman (2002), entre un 'ellos' y un 'nosotros'; es decir, como una posibilidad de afirmación individual y colectiva. Por religión entiendo una serie de creencias y prácticas en relación a lo sagrado y lo profano que sin lugar a dudas constituye un elemento ordenador de los actos humanos. Durkheim (1995) manifiesta que es un marco creador de sentido, un elemento de cohesión social afirmado por la creación de símbolos, valores y normas comunes, que trascienden la esfera terrenal para situarse a nivel teleológico en cuanto a los fundamentos, las recompensas por las acciones de bien y los castigos por las acciones de mal. Durkheim señala que la religión es una estructura primordial para la moralidad y el control, inscrita en la conciencia colectiva y en cada una de las mentes de los individuos; que inhibe sus impulsos egocéntricos, disciplinándoles para que puedan tratar objetivamente con la realidad externa (1995).

Durkheim nos recuerda que el rito permite a los creyentes reafirmar sus compromisos y creencias en un espacio y tiempos determinados por la separación de lo sacro y lo profano a través de una cadencia y sentido específicos.

La religión que según el discurso de la modernidad tardía parecía haberse ubicado en la esfera privada se contraponen a la imposición de un secularismo abyecto y es en este sentido que los musulmanes, en palabras de Talcott Parsons (1968) se 'desvían' del sistema social al pensar y actuar contracorriente. La secularización no necesariamente ha marcado un alejamiento de las prácticas religiosas, estamos asistiendo a un encuentro con la construcción subjetiva de significados, a pesar de la desregularización institucional que permite crear identidades individuales y asimismo se construye una identidad colectiva a partir de la puesta en práctica de manifestaciones de los sujetos y del apropiamiento de los símbolos religiosos para dar sentido a la realidad y construir un modo de vida (Durkheim 1995).

Esta sección refleja a través de un análisis etnográfico cómo los musulmanes, hombres adultos, despliegan sus discursos en sus encuentros cotidianos. Demuestra también la

diversidad presente en la comunidad musulmana, y la complicada relación entre inclusión y exclusión.

Me interesó poner atención en las narraciones y trayectorias individuales de los sujetos, estableciendo un antes y un después en sus vidas, en términos de respuesta a necesidades espirituales y de pertenencia insatisfechas y cómo los símbolos religiosos actúan en su nueva vida.

2. La Conversión al islam

La testificación de fe es la primera condición que debemos cumplir los conversos para integrar la comunidad musulmana. Algunos se han convertido al poco tiempo de conocer esta fe y otros, como en mi caso, hemos tomado esta decisión luego de varios años de estudiarla; de todos modos el proceso de conversión no sucede de inmediato sino a través de un proceso de ‘inmersión progresiva’. Varias tipificaciones han establecido que las conversiones religiosas van precedidas de profundas crisis individuales, rupturas familiares y búsquedas conscientes (Carozzi y Frigerio 1994), (Introvigne 2010). En mi estudio he comprobado que la conversión no necesariamente ocurre en momentos de crisis, surge a menudo como muestra de un largo proceso de búsqueda personal, que intenta responder a la famosa pregunta ¿para qué estamos aquí? Por lo general quienes buscamos respuestas llegamos al islam luego de haber explorado otras creencias.

Pongo atención a la reflexión que los musulmanes hacen sobre su experiencia vital, en términos de búsqueda, encuentro y desencuentro con experiencias religiosas antes de encontrar el islam mediante la conversión o la práctica abandonada en el país de origen de los musulmanes de nacimiento.

Como he mencionado anteriormente, el islam no es una esencia y tampoco un paquete, los musulmanes a través de nuestra agencia individual ejercemos un ‘derecho de inventario’ que nos permite sincronizar el islam con la sociedad mayoritaria. Es así que vamos conformando nuestra identidad a través de un ‘proceso de ajuste’ entre dos sistemas normativos, que conlleva abandonos, adopciones de comportamientos y que se favorece a su vez por la flexibilidad, poco conocida, del islam.

Para la mayoría de conversos el islam brinda respuestas sensatas, lógicas, alejadas de dogmas que encuentran consonancia con los preceptos científicos. La intermediación sacerdotal, presente sobretudo en la experiencia previa de los conversos provenientes del catolicismo

representó una ‘piedra de tope’ en su relación directa con Dios. El islam permite una comunicación directa con la Divinidad, sin intermediaciones; y, si bien existen puntos en común con el catolicismo, como antecedente cronológico, el Corán libro sagrado de los musulmanes ha permanecido inmutable a través de los siglos, no ha sufrido modificaciones desde su transcripción hace casi 1400 años.

2.1. Casos de conversión

Una tipología de la conversión, Montenegro (2015), establece que ocurriría entre múltiples razones las siguientes: por preservar un legado cultural u optar por la tradición; también, como reasunción, en mi caso, como experiencia de cierta forma liminar, fue por algún tiempo asumida como un regreso a las tradiciones de mis abuelos, luego asumiría mi decisión por convicción, identificándome como mestizo, ecuatoriano, latinoamericano y descendiente remoto de árabes. Si de cierta forma tuve referencia al origen árabe de mi familia nunca estuvo claro si fueron musulmanes practicantes o no, durante algún tiempo experimenté mi adhesión al islam como una búsqueda de mis raíces religiosas y culturales y si en algún momento por tener un apellido de origen árabe se me consideró un musulmán de nacimiento o que vuelve a la práctica de sus antepasados, lo cierto es que me considero un musulmán converso.

Debemos mencionar también en esta tipología el tránsito por intensificación de la adhesión, como por ejemplo el traslado de la creencia del islam sunnita al chiita, que bien podría abarcar un estudio posterior. Finalmente y sin pretender ser totalmente abarcativos mencionamos la búsqueda de la práctica o reislamización. Como dato que ejemplifica este caso recuerdo que mi amigo Salah, me dijo:

Abandoné Medio Oriente y la verdad no me consideraba un musulmán practicante, hasta que llegué a Latinoamérica y pude darme cuenta de la joya valiosa que representa el islam, en medio de tantas distracciones el islam es para mí un cobijo, una religión que plantea normas claras, que nos conecta con Dios (Entrevista a Salah, comunidad musulmana, 01 de julio de 2016).

2.2.¿Por qué la gente se convierte al islam?

La conversión según Rambo (1993) es un fenómeno que se presenta de forma introspectiva en las personas, más que las diferencias externas en el vestir o en el hablar, o la introducción de expresiones árabes en la comunicación diaria, la conversión genera una nueva manera de entender el ‘*self*’, término usado por Maslow (1991) para puntualizar la construcción

individual que hacen de sí mismos los sujetos a través de la satisfacción de necesidades espirituales y materiales y que se encuentran mediadas por un proceso dialéctico, de interacción con el 'otro', mediante el cual el sujeto afirma y defiende su decisión de pertenencia y la expresa sin tapujos, abiertamente mediante ritos como el *salat*, o externaliza su decisión mediante su apariencia física, el uso de barba pronunciada, el *hiyab*, o su comportamiento cotidiano.

El trabajo del Ali Kose (1996) (1999) sugiere una serie de continuidades y discontinuidades, en relación a experiencias religiosas previas. En su trabajo indaga sobre las búsquedas de adscripción religiosa, en las que los sujetos dan nuevos significados y se establecen en medio de un contexto secular. Kose sostiene que los conversos ingresamos en una 'transición cultural' y se pregunta si los musulmanes podremos adaptar el islam al contexto occidental o si nos vincularemos a una religión y a una cultura islámica (Kose 1996, 137).

Ahmed, por otro lado, encuentra en su estudio sobre la conversión al islam una alternativa de índole espiritual motivada por la búsqueda racional de verdades universales, la curiosidad post 9/11, la búsqueda de orden y disciplina, o lo seductoras que puedan resultar la nociones de *ummah*, que deja a un lado barreras de índole, racial, económicas o sociales (Ahmed 2010).

Montenegro propone dos lógicas en la conversión al islam: el sincretismo en términos de continuidad; y, la batalla simbólica en términos de conversión posterior a crisis y rupturas (Montenegro 2015, 685) en la que la 'otredad' cobra real importancia toda vez que el islam viene ligado a la cultura árabe vista como ajena y distante en el entorno occidental, diametralmente distinta en apariencia y en donde cabría hacernos la pregunta ¿somos los musulmanes tan distintos como parecemos?

Los universos simbólicos permiten mantener un nomos, de esta forma el lenguaje es un elemento objetivo que permite entender la experiencia de la práctica de los musulmanes. Los musulmanes somos socializados a través del árabe, de las distintas posiciones corporales al momento de realizar el *salat*, la distancia espacial mediada también por el lenguaje y el comportamiento entre los géneros.

La conversión en resumidas cuentas podría tratarse de un hecho individual y social, que inscribe a los sujetos en una comunidad de creyentes, que representa el traslado de una condición de inconformidad y la adopción práctica de un nuevo orden de valores; y, que

además es tomada con una muy fuerte convicción, toda vez, que los conversos entramos a formar parte de una religión señalada como contraria, inferior, incompatible con los valores occidentales y culpable de actos violentos lamentables.

Los conversos hemos recibido el rechazo, en ocasiones, de nuestras propias familias, o la apertura aparente se transformó en recelo, al adoptar comportamientos que contradicen lo habitualmente aceptado como normal: ir de fiesta, beber alcohol, interrumpir cualquier actividad para cumplir con el rezo obligatorio, mantener una prudente distancia con el sexo opuesto o ayunar en *Ramadán*.

Algunos conversos conocieron el islam durante estancias relativamente prolongadas en el exterior por motivos de estudio o trabajo; sin embargo de su reducido número y su reciente aparición se reunieron y organizaron en torno a la figura del sheij Iahya (Juan Suquillo).

El sheij Iahya ha descrito la conversión de la siguiente manera:

Esta decisión no fue fácil en un inicio, sufrimos críticas, rechazo, incluso por nuestros propios parientes de sangre. A mediados de los ochenta, algunos de nosotros abrazamos el islam en el extranjero, antes no habíamos escuchado siquiera la palabra islam en nuestras vidas, afortunadamente tuvimos en nuestra etapa inicial como musulmanes la guía de hermanos que seguían una *aqidah* (creencia) correcta mientras estudiábamos en universidades de Europa y Estados Unidos (Juan Suquillo, Director del Centro Islámico del Ecuador (CIRE), en conversación con el autor, 18 de mayo 2016).

Por otro lado, Abdulrahman, antes de acudir a la mezquita y rendir su testificación de fe, anduvo en constante búsqueda de respuestas de carácter espiritual a sus dudas existenciales, navegó por la web pero ninguna de sus búsquedas lo satisfizo. Llegó al Islam de manera ‘accidental’ cuando ingresó a un chat islámico en el que los musulmanes eran objeto de reclamos, vejaciones, humillaciones y descubrió con sorpresa que los musulmanes no respondían bajo mecanismos de defensa, sino más bien con serenidad e invitando a la gente a que se informe del verdadero islam y que no tome en cuenta aquellas visiones estereotipadas y negativas que se han proferido contra los musulmanes (Abdulrahman, comunidad musulmana, en conversación con el autor, 01 de julio de 2016). Tal actitud le animó a seguir buscando información hasta que finalmente acudió a la mezquita Assalam

Es en la socialización primaria, mediante una arbitrariedad cultural y en medio de una hegemonía cultural y religiosa en donde el sujeto aprende a aceptar lo impuesto en sus

primeros años de vida. Habría de esperar que las experiencias vitales de los sujetos para que través de sus decisión mediados por la independencia familiar y económica decidan transitar hacia otras formas de adscripción religiosa. De cierta forma no es posible ser musulmán fuera del marco de la comunidad, es ésta la que legitima la pertenencia a un conjunto de significaciones y prácticas construidas socialmente.

2.3.Los discursos de los musulmanes

La dimensión abstracta contenida en los discursos no deja a un lado las prácticas en la construcción de una identidad musulmana de los conversos, relacionada en torno a la adopción de cambios dietéticos, la inclusión de terminología árabe en la comunicación cotidiana, la realización del rezo diario obligatorio, la separación de los géneros, que de modo general marcan un antes y un después en las relaciones sociales en un medio no islámico.

Las prácticas de los musulmanes conversos crean sentido en respuesta a una realidad anómica, vacía de espiritualidad, materialista y consumista. Los conversos pretendemos, a través de nuestro ejemplo, difundir las virtudes del islam y de manera contestataria subvertir un orden hegemónico característico de la modernidad tardía.

La conversión al islam se inscribe en un proceso individual y colectivo de resistencia ante una serie de valores y disciplinamientos, del cuerpo y la mente, que podríamos llamar hegemónicos, que intentan imponer ciertas pautas de comportamiento y pensamiento que tienen que ver, por ejemplo, con un elevado nivel de consumo, la pérdida de valores morales o la cosificación de la mujer. Ser musulmán en un espacio secular es contestar negativamente los ideales planteados por la modernidad de sesgo occidental.

He podido observar, a partir de mi propia experiencia personal y a partir de diferentes entrevistas realizadas a musulmanes hombres de distintas edades y condición social que la conversión no se produce alejada de un contexto específico. Los sujetos a través de su agencia han podido narrar su construcción identitaria reconociéndose distintos a sus compatriotas ecuatorianos y generando nuevos sentidos a su existencia.

Ante la pérdida de adeptos por parte del catolicismo, han surgido varias alternativas de índole religiosa que se favorecen en un contexto globalizador, por el incremento de intercambios culturales y la individuación de las prácticas religiosas. Por individuación de las prácticas religiosas entiendo el derecho que los sujetos tienen a abandonar las prácticas religiosas heredadas de sus padres y adherirse a nuevas formas espirituales.

Los musulmanes desde una concepción ortodoxa debemos observar cuidadosamente la *Sharíah*, un código de conducta que puesto en práctica ‘facilita’ las actividades cotidianas y que giran en torno tanto al cumplimiento de actividades de orden físico como el aseo personal, la forma en que debemos alimentarnos, vestirnos o sentarnos; en definitiva plantea un disciplinamiento corporal que estimula el fortalecimiento espiritual, necesario para controlar los instintos y el incesante materialismo en el mundo occidental. Las prácticas de disciplinamiento corporal me permiten describir la construcción de una nueva identidad a través de un doble proceso: la separación del grupo de no creyentes y el alejamiento de nuestro antiguo yo.

Los discursos de nosotros los musulmanes giran en torno a la importancia de colocar reglas y límites a los comportamientos en donde el espíritu se purifica a través de prácticas de disciplinamiento del cuerpo como el *salat* o el ayuno; y, en definitiva lo determinado como *halal* o *haram*. Winchester manifiesta que “toda práctica reorganiza la relación que tiene el cuerpo con el orden social cotidiano y reestructura cualitativamente la relación subjetiva del actor social corporizado con el espacio y el tiempo objetivos” (Winchester 2008, 1758). Los musulmanes en un contexto territorial ‘no islámico’, como en el caso ecuatoriano, disponemos nuestras prácticas, discursos y pensamientos en contradicción con ciertas normas hegemónicas de la sociedad mayoritaria.

Talal Asad que da cuenta del islam como tradición discursiva, ha señalado que la tradición es un conjunto de prácticas discursivas que permiten a los creyentes determinar lo correcto de lo incorrecto en un determinado tiempo (Asad 1993). Por lo tanto para combatir la noción del islam como una estructura monolítica y anacrónica que teje sus redes a través de procesos globalizatorios, debemos entender en cambio el islam como un conjunto de prácticas discursivas que se aplican en un contexto determinado, en nuestro caso el ecuatoriano.

Asad ha señalado también la necesidad de evitar el discurso supremacista y hegemónico de Occidente, más bien sugiere que debemos prestar atención a nuestras narraciones como musulmanes y la introducción de lógicas no siempre racionales en nuestras prácticas. No debemos olvidar que es a través de las prácticas y discursos que los musulmanes situamos al islam en el imaginario occidental.

En torno a las nociones de ‘tecnologías de yo’ y de ‘marcos referenciales’ desarrollados por Foucault (2008) y Taylor (1996), respectivamente, podemos dar cuenta de la necesidad de una coherencia entre el ‘ser’ y el ‘deber ser’, en términos de un marco referencial moral, que

permita a los sujetos reorientar sus vidas en medio de una sociedad individualista, egoísta, materialista, anómica, que ha visto impávida como las instituciones llamadas tradicionalmente a conservar la guía moral y espiritual como por ejemplo, la iglesia, la familia y la escuela, se han resquebrajado sistemáticamente y han dado lugar a un ‘collage espiritual’ marcado por elecciones individuales fuera del ordenamiento comunal. Bauman sostiene que “la ausencia de normas o su mera oscuridad –anomia- es lo peor que le puede ocurrir a la gente en su lucha por llevar adelante sus vidas” (Bauman 2002, 26), por lo tanto la aparente libertad individual coloca sobre los hombros de los sujetos la pesada responsabilidad de triunfar en el mundo, alcanzar la ‘salvación’ en la esfera terrenal.

El islam, a diferencia de ciertos discursos primordiales o nostálgicos que rememoran el tiempo espléndido de los Califatos ejemplares y Al Ándalus, representa en la modernidad tardía una búsqueda de sentido, orden y claridad ante la incumplida promesa del desarrollo y del progreso humano.

Debemos tomar en cuenta que la secularización también es visible en aquellas sociedades mayoritariamente musulmanas. Los líderes religiosos han sido suplantados por personas ‘de a pie’ que hablan en nombre del islam. A través también del uso de las tecnologías de información y comunicación, el monopolio se ha roto. Debemos tomar nota también de las corrientes modernizadoras y antimodernizadoras de los pensadores y activistas musulmanes.

2.4.La cuestión de la fachada

Los viernes, día en el que los musulmanes alrededor del mundo nos reunimos para celebrar la oración comunitaria y escuchar la homilía, algunos musulmanes conversos y muchos inmigrantes dejan a un lado la vestimenta habitual de trabajo y se funden en túnicas largas de color blanco características de los países árabes o en túnicas que llegan a media rodilla con un pantalón por debajo, propias de regiones del sudeste asiático. Cubren su cabeza con un gorro o kufiya, marcando así una separación entre el *dunnia* (mundo profano), y el respeto y sacralidad que representa la mezquita (*haram*). Mi hermano musulmán Bilal menciona que “para nosotros es una señal de respeto y vestimos así porque los primeros musulmanes, los compañeros del profeta Muhammad lo hacían, y nosotros debemos seguir su ejemplo” (Bilal, comunidad musulmana, en conversación con el autor, 22 de junio de 2016); sin embargo, Musa, que viste un traje de casimir, indica que “si el profeta Muhammad viviría en esta época, muy posiblemente vestiría con traje y corbata, hay que estar adecuado a los tiempos y al contexto” (Musa, comunidad musulmana, en conversación con el autor, 17 de 2016).

El tema de la fachada, de la apariencia externa, no es un tema menor, Goffman define la fachada como “la parte de la actuación del individuo que funciona regularmente de un modo general y prefijado, a fin de definir la situación con respecto a aquellos que observan dicha actuación” (Goffman 2006, 36). Con lo observado, sobre todo los días viernes en la mezquita, puedo notar que los musulmanes necesitamos mostrarnos como creyentes frente a nuestros pares y frente a la gente con la que interactuamos a diario. Los musulmanes expresamos nuestra pertenencia religiosa a través de símbolos externos, como el atuendo para rebelar nuestra sinceridad y compromiso verdadero con la fe que decidimos adoptar hace ya algún tiempo atrás.

De manera interesante los conversos solemos exponer nuestra fe de manera más pública que los musulmanes de nacimiento quienes motivados por el recelo o para evitar ser interrogados por agentes de seguridad, como pertenecientes a algún grupo fundamentalista, sobretodo a partir del 9/11, ocultan su identidad religiosa. Por otro lado los conversos no damos mucha importancia a este ocultamiento, nacimos en Ecuador y solemos responder al comentario negativo “regrésate a tu país”, con la fórmula más o menos generalizada: ¿a dónde quieres que vaya?, soy tan ecuatoriano como tú o como cualquier otro, trabajo, estudio y pago mis impuestos como cualquier otro ciudadano.

2.5.¿Por qué el islam crece tanto y tan rápidamente?

Para 2010, los musulmanes fuimos un 23,2% de la población mundial. Para el 2050, se prevé que tres de cada diez personas sea musulmán (29,7%). Las principales razones para el crecimiento del Islam en última instancia implican simple demografía. Para empezar, los musulmanes tenemos un mayor índice de natalidad. Cada mujer musulmana tiene un promedio de 3,1 hijos, superior al de los cristianos (2,7) y al promedio de los grupos no musulmanes (2,3). En todas las principales regiones donde hay una gran comunidad musulmana, la fertilidad musulmana supera la fertilidad de los no musulmanes. Además, los musulmanes tenemos el promedio de edad más joven (23 años en 2010) de todos los demás grupos religiosos. En términos de conversión se prevé que entre 2010 y 20150 el cristianismo, que posiblemente continúe como el mayor grupo religioso, tenga una pérdida de aproximadamente 60 millones de fieles (Lipka y Hapke 2015).

Sin embargo, América Latina es la región del mundo donde el islam experimenta un lento crecimiento. En Ecuador el islam no es una religión que se haga notar, los musulmanes no somos un grupo social fácilmente reconocible. Es difícil encontrar por la calles hombres o

mujeres ataviados con vestimentas a la usanza de los países con mayoría musulmana, pero sí es común que el islam produzca, sobre todo a través de los medios de comunicación, más preocupación que entendimiento.

Escuchar que alguien sea musulmán y ecuatoriano es aún más extraño, las preguntas inmediatas giran en torno a cuestiones tales como ¿de qué país son tus padres?, ¿hace cuánto tiempo estás aquí?, ¿has ido de visita a tu país? Una leve sonrisa suele dibujarse en mi rostro antes de responder que mis padres son ecuatorianos, que éste es mi país y que si bien tengo un remoto origen árabe, soy un musulmán converso, un musulmán por decisión propia.

El islam es la religión de más rápido crecimiento en el mundo (Religious Tolerance 2016), pero durante los primeros años de creación del Centro islámico la comunidad decidió aislarse, no visibilizarse en el espacio público. Las conversiones ocurren muy a menudo, por lo general cada viernes y las deserciones son escasas. La comunidad que crecía a un ritmo pausado y cuyos miembros sentían una estrecha amistad entre ellos observa cómo las dinámicas cambiarían a partir del 9/11.

En aquel entonces aun no estábamos preparados para salir a la luz pública, yo estuve realizando labor de *dawah* en Estados Unidos, en una mezquita de la costa este. Antes incluso de que regrese, las luces, los flashes, los micrófonos inundaron la mezquita para que manifestemos ‘oficialmente’ nuestra posición respecto a los atentados (Juan Suquillo, Director del Centro Islámico del Ecuador (CIRE), en conversación con el autor, 17 de mayo de 2016).

2.6. Testimonios de conversión al islam

A continuación expondré una serie de testimonios de conversión al islam.

2.6.1 Mi conversión al islam

Corría el verano de 1997, yo era apenas un niño que entraba en la pubertad. Mis amigos durante nuestra estancia vacacional en el Campamento *An nur* (La Luz) esperaban con ansias mi decisión de abrazar el islam. Se trató apenas de una formalidad porque desde mi ingreso por primera vez a la mezquita me sentí acogido y convencido del islam. Había transcurrido; sin embargo, dos años desde que llegué al Centro Islámico.

Un viernes después del *Jumma*, y finalizado el campamento, decidí dar el paso definitivo. Sentado en la alfombra, en una tibia tarde de verano, me vi rodeado por varios musulmanes en

la mezquita y me comprometí con el islam declarando pública y conscientemente la *kalima shahada*, palabras solemnes que nos ubican en sumisión completa a Dios Único (Aláh):

أشهد أن لا إله إلا الله و أشهد أن محمدا رسول الله

Ashadu anla ilaha ila Aláh, wa ashadu anna Muhammadan rasul Aláh

“Testifico que no hay más dios que Dios y testifico que Muhammad es el siervo y mensajero de Dios”

Si bien la formula esencialmente es una convicción del corazón, para una integración real en la comunidad musulmana debe expresarse en voz alta frente a por lo menos dos testigos varones para que tenga efecto. Retorno o reversión es la condición de los musulmanes que adoptamos el islam como forma de vida. Nuestras faltas anteriores son borradas y nuestra vida comienza de nuevo a partir de ese instante, ocurre una suerte de epifanía y renacimiento, un ser humano ha retornado a su Señor y ‘recuerda’ que es un musulmán (Vacas 2008,53).

Mi testificación fue tomada por el sheij Iahya (Juan Suquillo) quien me explicó las responsabilidades que acarrea mi decisión libre y voluntaria de retornar al islam, pues ‘en la religión no debe haber coerción’, si fuese al contrario la testificación de fe no tendría valor. Al final de la testificación se estila pedir que los testificantes provenientes de entornos cristianos pronunciamos que Jesús no es hijo de Dios pero sí su profeta: *wa ‘Isa rasul Aláh.*

Al final recibí felicitaciones y abrazos de los testigos, complacidos que alguien tan joven y en un país no musulmán abrace el islam, dando fe de una promesa de Aláh que se repite varias veces en el Corán “Aláh guía y a quien Él quiere”. Debía cumplir desde entonces con varias recomendaciones, empezando por tomar una ducha tan pronto llegue a casa como símbolo de que mis pecados fueron borrados y de la entrada en una nueva vida. A continuación y con el pasar de los días las sugerencias giraron en torno al cuidado corporal, como por ejemplo, la depilación de la zona genital y las axilas, limpiarme con agua cada vez que acuda al baño y siempre usando la mano izquierda, mientras la derecha debía ser usada para alimentarme, supe también que debía eliminar de mi habitación las imágenes¹ de los jugadores de mi equipo de fútbol favorito, al que tanta pasión le dedicaba hasta ese momento. Y desde entonces así lo hice. Mi convicción espiritual siempre ha estado acompañada de un complejo

¹ En la ortodoxia islámica se prohíbe cualquier representación de figuras animadas toda vez que Dios es el único que insufla la vida, por lo tanto quien pretenda representar la creación de Dios puede cometer un sacrilegio.

comportamiento corporal, en el cuidado personal y en la cercanía que podía establecer con el grupo de varones pero jamás con el grupo femenino.

Los conversos éramos vistos, al menos en el discurso, como los encargados de tomar la vanguardia del islam en estas tierras, habíamos sido encaminados por Aláh; sin embargo, algunos árabes en actitud pretenciosa solían erigirse como los mejores representantes del islam, por hablar árabe y por ser paisanos del profeta Muhammad.

El día que ingresé oficialmente en la comunidad y en la *ummah* recibí como obsequio de bienvenida un Corán, una *sajadah* (alfombra para rezar) y una *kufiya* (gorro musulmán), desde ese momento fui llamado *akhi* (hermano) por los miembros de la comunidad, ahora mis hermanos y hermanas.

La hermandad por religión es muy valorada en el islam, en términos religiosos se le concede mayor importancia que a los vínculos de sangre. Los musulmanes mayores establecen vínculos y obligaciones especiales con los nuevos, son una suerte de nueva familia. Así que la comunidad terminó, de alguna forma, reemplazando mis relaciones familiares y la mezquita pasó a constituirse en mi núcleo de interacción social. Participé desde entonces en actividades religiosas comunitarias que al principio me resultaban extrañas y excepcionales y que de cierta manera jamás dejarían de serlo. Tampoco podría renunciar a mi nueva condición, porque la testificación no caduca en el islam. Tal como menciona un famoso hadith relatado por Bujari y Muslim: “No es permitido derramar la sangre de un musulmán excepto en uno de estos tres casos: el casado que comete adulterio, vida por vida, y el que deja su religión y rechaza la comunidad”. La apostasía es una falta muy grave en el islam, se sanciona con pena de muerte porque es un contrato personal que se celebra con Aláh e implica una afrenta contra la comunidad en su conjunto, contra la *Ummah*, pero su sanción no se efectiviza en ninguna comunidad islámica de Ecuador ni de Latinoamérica.

A continuación coloco el testimonio de mi hermano musulmán Saíd sobre su proceso de conversión.

2.6.2 Saíd: Yo vivía en un mundo oscuro

Yo vivía en un mundo oscuro, mi pasado era de alcohol, tuve una separación, mi matrimonio se perdió, me arrebataron a mis hijos, los llevaron a EE.UU. De la decepción de perder a mis hijos, a mi mujer, me dediqué a beber por más de 10 años. Tenía la necesidad de encontrar el camino mejor, Dios siempre está en uno, pero no sabe cómo pedirle, entonces empecé a asistir a las

iglesias evangélicas, a los Hare Krishna, a Pare de Sufrir, pero no me llenaban, seguí vacío, no encontraba a Dios. Mis hijos no querían saber de mí porque yo vivía en el alcohol pero, como Dios escucha, en mis momentos de tomadera yo decía Dios mío ya no quiero tomar. Mis hijos no querían saber nada de mí, porque yo era un alcohólico. Por último me fui acercando a la droga y mi familia me encerró en un centro de rehabilitación. Me sirvió bastante porque me encontré conmigo mismo. En pocos meses salí con una nueva visión y comencé a buscar evangélicos, testigos de Jehová, hare krishna, Pare de Sufrir... hasta que en el sano juicio, que ya empecé a tener, uno de mis hijos me visitó desde los EE.UU., imagínate desde los 4 añitos, verlo a los 22 y me dice mira te traigo una nieta y entonces la vida me fue cambiando y cambiando y empecé a tener comunicación con mis dos hijos.

Mi hija en ese tiempo se enamoró de un árabe de Yemen, luego se casaron y me contó que su esposo era musulmán. Era la primera vez que escuchaba del islam. Mi yerno empezó a enviarme CDs y libros, entre ellos el Corán en digital que lo leí por completo y me encantó, también el libro Diálogo cristiano musulmán de Ahmed Deedat y las enseñanzas que el profeta Muhammad dejó sobre el islam y la relación con la ciencia. Para mí todo eso era nuevo. Una vez fui a buscar el Corán en las librerías de Guayaquil pero no lo encontré. Busqué entonces la dirección de la mezquita por medio de internet, era una *mussala* en el centro de Guayaquil que afortunadamente se encontraba abierta, nadie me recibió, pero tomé algunos folletos y un sagrado Corán chiquito, viejito, que me lo llevé porque eso era lo que buscaba con tanto afán, que me perdone Alá, pero era la necesidad mía de saber más, tenía una sed muy grande, porque el Corán tiene muchas similitudes con la Biblia, con los profetas, Abraham, Jacob, David...

Luego de algún tiempo me mudé a Guayaquil, en ese tiempo se había creado una nueva mezquita en Urdesa a la que acudía a rezar pero sin saber cómo debía hacerlo realmente. Mi necesidad por aprender del islam era tal que abandoné mi empleo y me ofrecí a limpiar la mezquita luego de enterarme que andaban buscando a alguien para cumplir con aquella tarea, para mí era estupendo ese trabajo porque de esa manera tenía tiempo para leer, para aprender más sobre el islam. Durante aproximadamente un año limpié la mezquita y aprendí a realizar mis oraciones de manera correcta con la ayuda de un sheij. Hasta entonces había tenido un conocimiento muy básico de la religión.

Lo que más me impactó del islam fue la forma de orar, la sumisión hacia Dios, sentir que uno es un ser pequeñito ante el poder y la gloria de Dios, la forma de someterse, de arrodillarse, de poner mi frente en el suelo como todos los profetas que vinieron con una sola misión, la de adorar a Dios.

Antes yo era católico, los domingos iba a misa, pero no comulgaba, ni me confesaba, porque no pensaba que debía confesar mis pecados a otro hombre. Al cristianismo le tengo coraje, porque

escondieron la sabiduría de la Biblia, solo eran los adultos o los curas que leían la Biblia, se paraban, daban el sermón y los escuchaba pero no tenía la posibilidad de participar o aprender algo, solamente obedecer lo que ellos decían y cómo tenían que ser las cosas, sin analizarlas.

En el islam encuentro que el Corán no ha sido tocado ni manipulado como la Biblia, a la que se le han hecho modificaciones y por otro lado se encuentran enseñanzas escondidas que en el Catolicismo no se muestra, las enseñanzas que los Papas en el Vaticano han ocultado durante siglos.

En el Islam es todo más sencillo más claro.

Yo creo que Dios nunca me escuchó por la forma en que yo pedía como católico y también te digo que yo no elegí el catolicismo, fue mi madre la que me llevó a la iglesia, pero yo no tenía la intención pura y sincera de decir esta es mi religión, con esta me identifico, en la iglesia jamás sacaban una Biblia, nadie la leía y eso no me gustó. Me apegué luego a los evangélicos, porque los evangélicos por lo menos leen la Biblia, rezan y estudian la Biblia y yo quería conocer más.

Creo que la comunidad es una sola, todos los títulos quedan atrás. Rezar el Fatiha, en cualquier lengua es lo mismo. Aquí no hay diferencia. Pero el Fatiha no lo vas a rezar como chino, como alemán, como gringo sino en árabe. No hay diferencia de lenguas y de culturas porque solo se habla de Alá y del temor a Dios, aquí se ve más hermandad, hay sinceridad, no hay egoísmo, no vas a encontrar personas que hablen a escondidas de otras.

Yo sigo el islam, de manera religiosa, no sigo personas porque en todos lados hay buenos y malos, sigo la palabra de Alá. Si los ecuatorianos conocieran la belleza del islam todos serían musulmanes.

2.6.3 Musa: encontré a donde pertenecía

Desde joven siempre en la casa tuve un ambiente particular, mis padres eran católicos pero también gnósticos. A los doce años empecé a buscar otra situación, algo que fuera distinto porque no me estaba haciendo mucho sentido muchas de las cosas que pasaban en mi entorno religioso y originalmente encontré el cristianismo protestante, pero mientras más estudiaba la religión más contradicciones encontraba y la gente no me las podía explicar, así que estuve yendo y viniendo entre distintas creencias religiosas. En un momento preferí alejarme de la religión, nunca dejando de creer en Dios, en los profetas, pero ya no me cuadraban cosas como la divinidad de Jesús, porque en la Biblia se habla de que no es él sino el padre actuando a través de él.

Por cuestiones de la vida terminé en México. A mis 27 años conocí, en un Instituto en el que impartía clases, a un par de muchachas marroquíes, que estudiaban español y a las que yo enseñaba. Estas chicas musulmanas no utilizaban velo. Un día fuimos en grupo a tomar un café y una de las profesoras del instituto empezó a preguntarles sobre religión, que si creían en Adán y Eva entre varias cosas y entonces empezaron a hablar sobre el islam, sobre las similitudes y también de diferencias con el Cristianismo, como por ejemplo que no existe el pecado original porque, primero, es injusto que estemos cargando con los pecados de alguien más y Dios es justo, Dios nos está guiando y nos ha perdonado. Interactuando con ellas fui conociendo más, comenzaron a hablar de la oración y de otros asuntos hasta que un día pudimos ir a una mezquita cerca de Chapala, en Guadalajara. Fuimos al *jumma*, me regalaron un libro de la exégesis del último décimo del Corán, un Corán y empecé a estudiar el islam, buscando en internet, preguntándoles a ellas lo que no sabía. La mayoría de la gente en la mezquita eran conversos, alguno que otro marroquí. Luego tuve contacto con uno de los imames en el DF y terminé haciendo mi *shahada* el tercer día de *Ramadán*.

Mi padre tomó muy bien mi decisión de ingresar al islam, me dijo: tú eres Almeida, tu ascendencia es árabe y nuestros ancestros fueron musulmanes en algún momento. Nunca dejó su gnosis, pero siempre respetó mucho mis decisiones, pero por el lado de mi madre no fue fácil. Mi madre es pastora evangélica, y siempre quiso que sus hijos siguieran el camino de ella, así que en ese momento yo era la ‘oveja negra’ de la familia. Por otro lado una de mis hermanas mayores trabaja en el área aeronáutica y no quería saber nada de mí en lo absoluto, porque la podían vincular a través mío con terroristas. Con el paso del tiempo se ha ido calmando la situación en mi familia y si bien mi madre no me acepta como musulmán por lo menos ya me respeta.

Encontré en el islam, por ejemplo, que el Corán no ha sido modificado en tantos siglos, que ha mantenido su forma original a diferencia de la Biblia. Tiempo antes había aprendido latín y griego para estudiar la Biblia y conversar con los sacerdotes, comencé también a estudiar historia y me di cuenta que la Biblia había sido tan modificada, tan variada por los intereses políticos, que no me hacía mucho sentido, cómo podía creer que era la palabra de Dios si ha tenido tanta intervención humana y aparte ha tenido tantas interpretaciones.

La primera vez que hice el *salat* solo, y comencé a recitar el sura *Al Fatiha*, me estremecía todo el cuerpo, me daba ganas de ponerme a llorar ahí mismo, al sentir la belleza de la recitación.

Cuando llegué a Ecuador, comencé a buscar una mezquita. Encontré primero la mezquita de los Shyris, en la que todo era en árabe, nadie me hablaba en español, salí de ahí corriendo porque no entendía nada y luego vine a parar aquí a la mezquita Assalam. Un viernes, el sheij Juan, nos recibió, dio la *khutba*, nos invitó a almorzar junto a un grupo de personas, probablemente me

confundió con una persona de la embajada de Turquía o de Egipto porque vine con traje y corbata. Desde entonces comencé a tener una relación más cercana con musulmanes, porque aparte de las chicas de Marruecos y las pocas personas que había encontrado en la mezquita de Guadalajara no conocía más musulmanes.

Mi experiencia como miembro de esta comunidad ha sido muy bonita, muy tranquila... el llegar, el empezar a conocer, a participar... desde el principio también he tratado de aportar algo a la comunidad, retribuyendo de alguna forma las enseñanzas que recibo, ayudando en las labores logísticas, cuadrando micrófonos para los *khutbas* de los viernes, haciendo el llamado a la oración.

Me gusta mucho la diversidad que existe en esta mezquita, aquí todos somos de algún lado distinto y por primera vez en muchos sentidos no me siento como el extranjero, porque aún en Colombia cuando regresé era el extranjero. Aquí en Ecuador era el extranjero, en vez de llamarme por mi nombre, me decían narco, guerrillero, colombiano, uno nunca era de aquí. Cuando me volví para Colombia, como mi acento había cambiado entre ecuatoriano y mexicano tampoco me aceptaban como colombiano, allá en México era también el colombiano. Y entonces al no sentirme extranjero y al ser todos de algún lado distinto siento mucho más la hermandad. Comparto con mis hermanos musulmanes en un ambiente sano y tranquilo, distinto del que provenía.

Cuando encontré el islam fue encontrar el lugar y la religión a la que pertenezco, porque anteriormente fue más bien no saber a dónde pertenecía, porque pertenecía a muchos lados y no pertenecía a ninguno, entonces encontrar el islam fue como decir, aquí tengo mis hermanos, tengo mi punto de apoyo, mi centro, aporto a mi comunidad en la medida en que también recibo de ella. He tenido el apoyo y la confianza del sheij Juan.

Al principio me chocaba un poco las diferencias étnicas, sobretodo cuando llegué a otras mezquitas, porque la mayoría son árabes y se habla en árabe, y me quedaba totalmente alienado; además, los pakistaníes andan a menudo con su grupo de pakistaníes, con sus costumbres. Al principio era difícil tratar de crear alguna amistad, porque mientras todos estamos rezando, hablando del islam, estamos en la misma onda... pero me quedó mucho el discurso del sheij Juan en relación a “encontrar las similitudes y no tanto las diferencias” y bueno la cuestión fue tener paciencia y dejar de tomar las cosas tan personales y he aprendido de distintas culturas. Siempre me han gustado los idiomas. En este momento estoy aprendiendo mi octavo idioma que es el árabe, y ¿por qué me han gustado los idiomas? porque me gusta comunicarme con la gente, por aprender nuevas culturas y esa oportunidad tengo aquí en la mezquita, en un espacio muy reducido. Tenemos un punto en común que es el islam y no estoy tan pendiente de los otros grupos, de otra gente.

Una de las cosas que nos falta mucho es asimilar el rol del musulmán latinoamericano, de que somos de aquí, que no somos descendientes de árabes y no tenemos que buscar ser árabes, tenemos que asumir nuestra identidad como latinoamericanos.

2.6.4. Rashid: mi corazón está dividido

Mi familia se podría decir era practicante de semana santa, de domingo de misa, mis padres no tenían un credo imperante, no acudían continuamente a la iglesia, podría decir que eran católicos de fin de semana. Yo tenía alrededor de 14 o 15 años cuando un amigo palestino con el que estudiaba en el liceo un día me habló, me llevó un folleto del Centro islámico y me explicó algo sobre la religión, se trataba de información de orden general que me llamó la atención. Tiempo después me invitó a su casa, su padre me abrió las puertas del negocio que era donde ellos vivían y me preguntó qué opinaba sobre la religión y le respondí que me resultaba muy intrigante. Me gustó el islam como te dije y luego inicié con el aprendizaje del árabe para entender la terminología que encierra el Corán y los textos en el islam, poder hablar en árabe y para entender la historia de la religión. A la familia palestina que me acogió la considero mi familia árabe, mi familia musulmana, me han ayudado mucho en el sentido espiritual y por ellos es que me conocen en la *ummah*. Son una familia palestina de honor. Dios permita que pueda continuar en este camino del islam y que mi vida se alargue con salud, con felicidad.

Al principio les pareció extraño, en la comunidad palestina musulmana a la que ingresé, que alguien en Venezuela, un *ashnabi*; es decir, una persona que no es árabe se inclinara por el islam; sin embargo, nunca me cerraron las puertas, más bien actuaron con espontaneidad, con cariño y respeto hacia mí como ser humano.

Posiblemente descienda de árabes musulmanes por mis rasgos o mi facilidad para haber aprendido el árabe. Mi familia es de origen italiano y como sabrás los árabes anduvieron por el sur de Italia, por Nápoles, por Sicilia estableciendo un emirato incluso. Hay hijos, nietos de árabes en Venezuela que no saben siquiera decir ni siquiera *shukran* y me preguntan cómo hice para aprender árabe, la gramática, los acentos y sencillamente fue porque me gustan los idiomas.

Hoy cuento con amigos de mi adolescencia que están relacionados con embajadas de países árabes, que se criaron conmigo y que también regentan los centros islámicos. Nunca tuve una mala cara, nunca un ‘no te me acerques’. Hasta hoy en día me tratan mejor que a uno de ellos. Siempre les sorprendió que yo quisiese aprender algo que a ellos que por herencia, a veces, les da hasta fastidio, por ejemplo aprender a leer en árabe o vivir a plenitud la cultura árabe, lo que a ellos les tocaba vivir porque era una cultura de casa y querían vivir una cultura afuera, por ejemplo querían

escuchar música distinta, o querían estar en sitios distintos y no con árabes y entonces me abrieron la puerta para que me identificara con ellos y hoy en día soy uno más de la comunidad islámica.

Sentí discriminación al principio pero creo que percibieron que estaban cometiendo un error, te hablo de situaciones culturales muy arraigadas, porque hay muchísimas diferencias. Una de las cosas es el respeto al sitio de la mujer, por ejemplo el palestino siempre tiende a estar entre hombres y las mujeres aparte, nunca se ligan, en cambio el libanés es un poco más abierto en el sentido que las mujeres se ligan a una conversación entre hombres pero siempre con mucho respeto. Nunca compartía con las hijas del ‘tío’² que prácticamente me crió en la religión.

A nivel idiomático van a existir diferencias entre los musulmanes de nacimiento y nosotros los conversos, los árabes no son superiores a nosotros por ser árabes, pero tienen una ventaja en la parte idiomática para entender el Corán pero debemos usar la tecnología para aprender un poco más de ello y adaptarnos a la realidad actual.

Todo el mundo sabe que soy musulmán, que soy venezolano, que soy convertido. Me conocen por mi nombre de pila y también por mi nombre islámico, Rashid y me respetan. Donde voy me identifican por el acento que adopté cuando aprendí árabe, es un acento fuerte, una mezcla entre acento palestino y jordano. A veces se me escapa un acento libanés porque ‘los agarro en el ambiente’, pero me identifico y ando como ‘pez en el agua’, cuando estoy con los palestinos, es algo automático. Hasta ahorita sigo aprendiendo árabe, es bastante denso, las pronunciaciones pueden variar en cualquier momento, la gramática es compleja, haber aprendido árabe me ha permitido dar más calidad al aprendizaje de la religión que viene en idioma árabe. Los musulmanes debemos entender o por lo menos aproximarnos al idioma árabe para entender el islam, que nos inspira paz, tranquilidad, sosiego.

En mi adolescencia yo era un muchacho rebelde y tenía enfrentamientos continuos con mis padres, de los 14 a los 18 años eso es ‘normal’, es parte también de la madurez pero mi vida cambió cuando abracé el islam y la relación con mis padres mejoró muchísimo, comencé a entender la realidad de una manera más clara, controlé mi carácter, en el sentido del respeto a mis padres por sobre todas las cosas y luego fue, de alguna forma, convivir con mi entorno porque yo trabajo en un entorno deportivo, porque así como pasó con el difunto Muhammad Alí, *Aláh yarhamu*, a mí me conocieron con un carácter distinto y me convertí en una persona más sociable, más afable, en el sentido de poder recibir consejos, de llevar la palabra del Corán que mucha gente no la conoce.

² El término tío es utilizado en la cultura árabe para referirse a un hombre mayor sin necesariamente poseer filiación, se lo usa como muestra de respeto y cariño.

Adoro mis raíces venezolanas, pero no por eso mi corazón deja de estar dividido, adoro el árabe, lo amo porque vivo para hablarlo, para entenderlo, si alguien quiere aprender se lo enseño. Donde voy me señalan como venezolano pero también me dicen árabe, cosa que no es real, yo soy venezolano, caraqueño. Acudo a fiestas pero me alejo de comidas insanas y del alcohol. Los musulmanes conversos pasamos por un proceso de afianzamiento de la identidad propia pero ahora viene una nueva etapa, donde tienes que ser más respetuoso contigo mismo y también darle respeto a la religión que sigues. Vives tu religión, la palpas, la enseñas, pero también conservas tu tierra.

Algunos amigos venezolanos con los que me encontré en Alemania, regresando de un viaje a Jordania donde realicé el ayuno de *Ramadán* hace varios años, al enterarse de mi conversión me decían: chamo, ah ¿estás haciendo tu ayuno? tú eres un loco, ¿cómo es que un venezolano se va a convertir en musulmán? y es que somos tan dicharacheros, tan bromistas, que no cabe en la cabeza de un venezolano que alguien como yo pueda entrar a una religión como el islam, que representa mucho respeto y mucho disciplinamiento que parte de uno cuando uno entiende que la vida debe tener reglas de comportamiento en el respeto hacia los demás y hacia sí mismo.

Cuando viajo a mis padres les preocupa que esté en una zona de guerra, pero por lo demás ellos están tranquilos porque sabe que mi religión es buena, que estoy con gente que comparte los mismos principios y que no va a ocurrir nada extraño y sabe que soy muy dado para la conversación, que me relaciono bien con la gente y que me ha traído amistades, gente positiva en mi vida, que ha sido una bendición. El hecho de estar hoy, conversando contigo es otra bendición, tengo la oportunidad de decir quién soy.

¿Por qué vine al Ecuador? Bueno, primero debo decirte que de Ecuador migró mucha gente en los años 90 y Venezuela fue un lugar de destino. La comunidad ecuatoriana es una de las más grandes y respetada por ser trabajadora y bueno, ahora verme en el reflejo de ellos es ver exactamente cuando ellos llegaron a Venezuela, en donde entre paisanos se ayudaban para poder mantenerse, para poder comer, poder surgir en medio de las comodidades económicas que alguna vez tuvo Venezuela.

¿Qué me trajo al Ecuador? la tranquilidad para alguna vez poder darles la tranquilidad a mi esposa y a mis hijas, en la parte alimenticia, la parte social y también profesionalmente es atractivo... en mi país trabajé en dos empleos y lo que llegué a cobrar en este último tiempo fueron usd. 55 mensuales y con eso no podía mantener a mi familia, cuando la cesta básica de nosotros está en usd. 300, imagínate ¿cómo hacemos nosotros para comer?, ¿cómo mi nieto de 4 meses no puede tomar tetero porque no tiene azúcar o no se consigue leche? y bueno, ¿qué tiene que hacer el venezolano como yo o cualquier otro?, tiene que migrar para que la familia esté bien.

He encontrado mucha familiaridad, mayor cariño en esta mezquita porque es una comunidad muy reducida. En Venezuela te encuentras con un comunidad de 600 a 700 personas de distintos orígenes, las mezquitas están llenas y no cabe la gente. No quiero decir que sean sectarios, se saludan con respeto, con cariño, pero hay una diferencia en cuanto idioma, el idioma es encuentro: el árabe no habla urdu, el pakistaní no habla árabe y entonces se comunican a través de un código distinto que es el español. Y claro también está el idioma religioso que es el árabe, el árabe académico, el árabe *fusja*, pero como hay tantos modismos, me pasó en alguna ocasión en Estados Unidos, cuando tenía que hablar español, árabe e inglés y había que hacer una mezcla como el *patois* o el *papiamento*³.

Estuve en los Estados Unidos hasta el 28 de agosto de 2001, y regresé a Venezuela porque mi madre enfermó de los pulmones. Cuando pasó el ataque a las Torres Gemelas mi mamá lloraba y agradecía que no estuviera allá y que no me pasara nada porque no quieren a los musulmanes en los Estados Unidos, seguramente el ataque fue orquestado por alguien que quiso dañar la pureza y la limpieza del islam.

El medio oriente hoy en día es muy convulso; sin embargo, en los países donde habemos musulmanes hacemos lo posible para que el islam y la creencia en un solo Dios se expanda, de una manera agradable y limpia y propagar que esta creencia tiene a Muhammad como un profeta noble, sabio, puro. En Jordania me sentí mejor que en mi propio país. Siempre parto que lo importante es desear, es sentir, estoy tan identificado con la cultura, que iba tranquilo ‘como pez en el agua’, llegar a Jordania era como estar en mi casa.

Quizá si hubiera nacido en una familia musulmana me vida sería distinta, pero la tarea encargada por Dios a nosotros los conversos es una prueba para acercarnos más a Dios, para crecer espiritualmente, para que viviéramos la experiencia, porque si Dios hubiese decidido que naciéramos en Medio Oriente seríamos también cristianos. Debemos expandir el mensaje del islam porque no es algo que yo compré, algo con lo que me visto, al contrario, es algo que llevamos en el corazón y que también se lo podemos dar a otras personas. Ecuador ofrece muchas posibilidades para la difusión del islam, la gente está abierta a recibir el mensaje.

Cuando estuve hace algunos años en Italia, no me quería ir de Roma sin antes visitar la comunidad islámica entonces tomé el tren y desembarqué en la estación *Termini Central*, a pocas cuadras se encuentra un barrio árabe donde está un centro islámico, me recibió un sheij palestino y me

³ Idiomas hablados en la región del mar caribe, fruto de la combinación del francés, inglés y español o del holandés.

entregó un Corán en italiano, me relacioné con la gente, con los niños que estaban aprendiendo Corán ese día. Mi prima me ha dicho muchas veces: no entiendo por qué tú haces esto, si somos de origen italiano, hablas más árabe que italiano.

Muchos árabes en Venezuela llevan a sus hijos desde muy pequeños a los países árabes para que vivan la experiencia de ser musulmanes allá, aprendan el idioma, la religión y se relacionen de cerca y creen empatía con los abuelos y los tíos, eso no pasa en mi caso porque mi familia es venezolana y he tenido que convertirme en el maestro de mi familia enseñándoles cómo se deben hacer las cosas, poco a poco han ido aprendiendo y eso le toca a uno cuando es converso, es una tarea doble, triple, cuádruple.

Aunque también debo decir que la occidentalización llegó a los países árabes y hay musulmanes que no rezan, que no ayunan, pero no por eso son extraviados, pienso que deben tomar nuevamente el camino. Conozco mujeres de familias musulmanas en Venezuela, que se quitaron, el velo, pero que lo veo como normal, es occidentalización.

La identidad como tal no se debería perder, en mi caso no porque vine a Ecuador dejó de rezar o dejó de comer lo que como y sé que aquí la dieta del ecuatoriano tiene cerdo, pero no por eso dejó de ser lo que soy, claro que cometo mis errores como los comete todo el mundo, pero estamos en el camino para aprender y orientar a alguien que lo necesite. En la medida en que todos aprendimos sé que la experiencia tuya no es igual a la mía, pero vamos hacia el mismo sitio. Sé que no hay un recetario infalible, en mi caso tuve la fortuna de la familia palestina, que me brindó las herramientas básicas para que yo aprendiera sobre el islam.

Hemos visto que la identidad del converso gira a en torno a la sensación de salvación que experimenta desde el mismo momento en que asume su nueva fe y que se va intensificando a medida que incorpora en su vida prácticas islámicas y formar un nuevo habitus.

En el momento de la profesión de fe recibimos de Aláh el perdón de nuestros pecados anteriores, pero fuera de la 'carga' que representa la liberación del pecado original propuesto por varias denominaciones cristianas. Sin embargo, en los rezos y oraciones individuales y colectivas pedimos a nuestro Señor el perdón por nuestras faltas (*istigfar*) reconociendo nuestra fragilidad y la necesidad de sentirnos liberados. Este sentimiento de liberación viene acompañado de dos sentimientos simultáneos: sentirnos pecadores y sentirnos liberados. Los musulmanes reconocemos que la vida mundana es una tribulación (*fitnah*) en la que ponemos en juego nuestra fe y sin la ayuda y la confianza en Aláh no podríamos conseguir nuestros propósitos terrenales.

Más que un sentimiento extático, presente en muchos movimientos pentecostales, prevalece en nuestra decisión de convertirnos al islam un sentimiento de paz, de agradecimiento y de felicidad inexpresable muchas veces a través de las palabras pero sí a través de sensaciones interiorizadas y experimentadas a través del culto, de la lectura del Corán y del recuerdo a Aláh: Dios es grande (*Alahu Akbar*), Gloria a Dios (*subhana Aláh*), Gracias a Dios (*alhamdulillah*). Se produce entonces un habitus emocional marcado por sentimientos que atenúan la fragilidad y precariedad humana. Las manifestaciones emocionales trascienden un nivel individual hacia la constitución de la identidad en un terreno afectivo de carácter colectivo.

3. Espacios de tensión

La población árabe en el mundo musulmán apenas sobrepasa el 20% y sin embargo ha provocado en los sectores musulmanes no árabes el apareamiento de fronteras que provocan estados complejos de ánimo, de naturaleza ‘estratégica’, para precautelarse sus rasgos culturales diversos, y que han impedido tender redes abiertas de comunicación.

A pesar de ser numéricamente inferiores a la suma de todos los no árabes (pakistaníes, turcos, iraníes, africanos y latinoamericanos), algunos árabes musulmanes forman un grupo alejado y cerrado al resto de musulmanes y en el que sólo se habla árabe y; sin embargo, tienden a ver ‘por encima del hombro’ al resto de musulmanes que no hablan la lengua del profeta. Observan con desdén a los paquistaníes⁴, y también a los conversos. Un sentimiento de superioridad les ‘impide’ dirigirse en castellano a sus hermanos conversos.

Los musulmanes independientemente de nuestra proveniencia étnica ‘aceptamos’ la hegemonía árabe en términos de desprendimiento, de alienación de voluntades a un poder que se constituye como unificador y como garante de la armonía colectiva, en el discurso y en las prácticas, en términos de Bénédicte Anderson a una comunidad imaginada llamada *ummah*, que transformó en un inicio a las sociedades beduinas y nómadas en una verdadera comunidad, entendida ésta como limitada y soberana y que viene a continuar de cierto modo la tradición añorada del Califato. Debemos entender, no obstante, que los distintos grupos étnicos musulmanes se necesitan mutuamente a pesar de sus diferencias culturales, esta necesidad se acentúa más en las grandes ciudades donde las distancias sociales parecen

⁴ Los árabes acostumbraban tratarlos como ciudadanos de segunda clase debido a la migración de estos como mano de obra barata en sus pozos petroleros

estrecharse entre individuos que experimentan el desarraigo y que conviven en relaciones simbióticas más que sociales (Burguess 1999).

Ranajit Guha, entiende la hegemonía como “una condición de dominación en la cual el momento de persuasión se sobrepone al de coerción” (Guha 1998, 7). Por otro lado Roseberry advierte que el concepto hegemonía “debe ser visto menos como una herramienta para entender el consenso que como un instrumento analítico para comprender las luchas y conflictos en el poder” (Roseberry 2002, 218), además nos permite conocer “las maneras en que las palabras, imágenes, símbolos, formas, organizaciones, instituciones, movimientos usados por las poblaciones subordinadas para describir, entender, confrontar, acomodarse a, o resistir la dominación, son forjadas por el proceso mismo de dominación” (Roseberry 2002, 219). Las relaciones entre los musulmanes conversos e inmigrantes reflejan tensiones tomando en cuenta el diferente acceso a los recursos sociales, económicos y políticos, y en cómo se incorporan como minoría en Ecuador.

En algunas conversaciones los conversos me comentaron que algunos musulmanes inmigrantes no practican el islam sino la tradición, que ha contaminado el mensaje real del islam. Algunos han dicho que no les gustaría vivir, por ejemplo, en Arabia Saudita, en donde las mujeres son tratadas como un apéndice del hombre y señalaron “somos latinoamericanos, ecuatorianos, no estamos en Medio oriente, no somos árabes”(Musa, comunidad musulmana, en conversación con el autor, 17 de junio de 2016).

Y también manifestaron que:

Hay algunas personas que no se comportan como musulmanes. Algunos no van a la mezquita, no rezan, no ayunan, no pagan el zakat. Muchos árabes, pakistaníes y afganos. Muchos venden alcohol en sus negocios y se comportan fuera de las reglas de Aláh. Piensan hacer dinero para comprar los tickets de avión y regresar a sus países de origen y sin embargo sobreviven en condiciones muy penosas, hacinados en apartamentos con 10, 12, 15 paisanos (Khaled, comunidad musulmana, en conversación con el autor, 24 de junio de 2016).

Por el contrario

Una diferencia grande entre Ecuador y mi país es a relación familiar. En mi país las familias son muy grandes y es muy importante el cuidado de los padres. Aquí veo con tristeza como las personas viejas son abandonadas por sus hijos en asilos o se pelean por no querer cuidar a los padres cuando ya están viejos. En mi país los viejos nunca se quedan solos. Aquí la gente sólo

piensa en sí misma hay mucho individualismo (Harún, comunidad musulmana, en conversación con el autor, 22 de junio de 2016).

A pesar de ser una comunidad relativamente reciente la diversidad aparece con fuerza y podemos notar diferencias no solo étnicas sino también conceptuales y teológicas, personales y de simpatías. Hay divisiones notorias entre musulmanes inmigrantes y conversos. Algunos musulmanes de nacimiento suelen pensar que los conversos no conservarán la ortodoxia del islam y practicarán su fe de manera interpretativa, que en todo caso transgreden el principio de libre interpretación en el islam. La existencia de antagonismo permite entender de alguna forma la creación de grupos de forma espontánea.

4. El proyecto de la piedad religiosa

Los musulmanes tratamos de responder a preguntas tales como ¿quién soy yo, y cómo poder ser un buen musulmán? Cuando pregunto a los musulmanes lo que el islam debe significar me dicen de manera contundente: seguir el Corán y la Sunna y; sin embargo, pocos tratamos de vivir de acuerdo con ella en todos los detalles, los que lo hacen a menudo son criticados por intolerantes (*mutazammit*) y extremistas (*mutashaddid*).

La aspiración del éxito y la superación personal han devenido en teleologías del sujeto en donde las nociones del progreso están enmarcadas por horizontes económicos. Cuando no se pueden alcanzar este tipo de aspiraciones personales, la frustración y el desasosiego aparecen porque las circunstancias prácticas lo impiden y porque las aspiraciones propias pueden entrar en conflicto con los valores de la comunidad, siempre orientados a la familia y a la preservación de las tradiciones.

El proyecto de la piedad religiosa no solo aspira al cumplimiento de los preceptos morales en esta vida sino también a la recompensa en el Paraíso (*Yannah*). Para nosotros los musulmanes el cielo y el infierno existen realmente y los discursos religiosos que movilizan el discurso del temor al infierno (*Yahanamm*) son argumentos potentes.

El miedo como sentimiento religioso implica no sólo una disposición disciplinaria que reprime los deseos sensuales, sino también una vigilancia constante de los pensamientos, preguntas y teorías que podrían destruir la coherencia frágil de la *ummah*. La religión estaría fuera de la crítica en términos de un proyecto perfecto ideado por Aláh, en donde los musulmanes sólo pueden hallar errores en nuestro propio comportamiento. “La moralidad no es un sistema coherente sino un conglomerado incoherente y poco sistemático de diferentes

registros morales que existen en paralelo y a menudo se contradicen entre sí” (Schielke 2009, 167) o en línea con Ewing (1990) cuando plantea la noción de la ‘ilusión de la plenitud’; es decir, la capacidad que las personas tienen para cambiar de punto de vista sin ser criticados por ello.

En la cotidianidad confluyen las contradicciones que nos ayudan a descifrar las formas en que las estructuras sociales se materializan y operan en la vida de las personas. La eficacia de las normas no sólo está determinada por su realización sino por los discursos y afectos que entrañan.

La agencia de los musulmanes se evidencia por ejemplo en la oración cuando resolvemos la cuestión de la obligatoriedad dejándola para más adelante como producto de una negociación personal, y no tomándola necesariamente como un signo de debilidad espiritual.

Asimismo los sermones religiosos aparecen en las mezquitas con discursos de autodisciplina y moral estricta que permitirán el triunfo en esta vida y en el más allá. Otros discursos desde espacios seculares giran alrededor del amor o de la atracción y representan un escape a un mundo imaginario lleno de riqueza y éxito.

Los musulmanes acostumbramos a expresar que ‘sólo Aláh sabe lo que esconden los corazones de las personas’, pero para mi estudio esquemáticamente es necesario determinar la condición de musulmanes pasivos y musulmanes activos. Por supuesto existen muchas formas de interpretar el islam y sentirse musulmán que depende sobre todo de antecedentes étnicos, de la formación religiosa, de los antecedentes familiares y comunitarios.

He visto como algunos musulmanes que se educaron bajo estrictas reglas ortodoxas hoy afeitan sus barbas, fuman y establecen relaciones cercanas con mujeres. Podríamos decir que se trata de una suspensión temporal de la piedad o que frente a los ojos de la *Sharíah* no sería un comportamiento apropiado de un musulmán o, por otro lado, podría ser que tengan un sentido del pasado, del presente y del futuro distinto al resto de musulmanes y justifiquen su comportamiento el presente con el propósito de orientarlo hacia un futuro más comprometido con la práctica de la piedad religiosa. Entiendo que las prácticas piadosas no son siempre lineales, de la misma forma que el ser humano sufre presiones y distanciamientos en diferentes momentos de su vida.

Dentro de un análisis antropológico del islam podemos establecer una distinción ontológica entre la esfera religiosa, que se restringe a aquellas conductas reconocidas como formales y

disciplinarias y el campo cotidiano que se convierte en el sitio de la flexibilidad, la espontaneidad o finalmente la secularidad.

Los musulmanes nos desplazamos continuamente, nuestra identidad no es estática, la experiencia marcada por el diálogo intersubjetivo nos atraviesa. Estar comprometido (*multazim*) no significa obedecer los preceptos de Dios fuera de un contexto temporal actual y dinámico, no podemos vivir de una manera atemporal, la búsqueda de una pureza espiritual no debe dejar de lado la búsqueda de un equilibrio entre diferentes deseos y proyectos personales.

Los musulmanes aspiramos a la autorrealización que entra en concordancia con el comprometimiento (*iltizam*), que en las interacciones económicas y sociales siempre ponga en primer lugar a la religión, en el caso de los inmigrantes con un proceso de reislamización (*aslama*), o renacimiento islámico (*sahwa al islamiya*).

Occidente es reconocido como un espacio adyacente al mundo islámico, como tal, se convierte en una frontera. La principal preocupación seguirá siendo la preservación de la identidad a través de un compromiso en sentido estricto con la sociedad occidental. A pesar que occidente se encuentra todavía en ‘decadencia moral’, los musulmanes podemos ser vistos como capaces de contribuir a su transformación positiva. En esta transformación, la idea expuesta en el sura 3 del Corán La Familia de Imrán: “Que siempre haya entre ustedes un grupo que invite al bien, ordenando lo bueno y prohibiendo lo malo. Ésos serán los bienaventurados” se convierte en un motor de búsqueda de la piedad religiosa.

Como *Dar al Ahd* (territorio del acuerdo) occidente surge como un espacio de oportunidades para los musulmanes, pero que aún no ha sido plenamente asumido en este sentido. El territorio del acuerdo representa una comprensión de la comunidad respecto a la pertenencia a la sociedad occidental, donde la autonomía individual crece y se fortalece como un espacio adecuado para la supervivencia de la identidad islámica. El sentido de pertenencia que genera el territorio del acuerdo se encuentra condicionado a la relación entre un sujeto protegido y un ciudadano de pleno derecho. Sin embargo, Tariq Ramadan, encuentra el término caduco debido a su dependencia de la vieja dicotomía entre territorios musulmanes y no musulmanes. En su lugar, propone la noción de *Dar al dawah* (territorio de la propagación): "En un momento en que estamos en presencia de una fuerte corriente de la globalización, es difícil referirse a la noción de *dar* (tierras) a menos que consideremos todo el mundo como una

morada. Nuestro mundo se ha convertido en un pequeño pueblo y, como tal, es un mundo abierto a partir de ahora” (Ramadan 2004, 147). Todo el mundo, de acuerdo con Ramadan, es útil para la propagación religiosa. Debemos "dejar de traducir la noción de *Dar* en su sentido restrictivo de ‘residencia’ y preferir la noción de espacio, que expresa más claramente la idea de una apertura del mundo, para las poblaciones musulmanas que están dispersas" (Ramadan 2004, 147). En la concepción de la esfera del islam el propósito último es la construcción de un ciudadano, de una persona que se sienta ‘como en casa’ en occidente lo que le permitirá establecer un equilibrio entre la cultura religiosa y el espacio secular occidental.

5. Visibilización/invisibilización

A partir del 9/11 el islam, que se encontraba circunscrito a la esfera privada, aparece de pronto en el espacio público cuando los medios de comunicación colocaron su atención en la Mezquita Assalam como institución interlocutora legitimada por el Estado ecuatoriano⁵ y en la que conversos e inmigrantes comparten espacios y actividades institucionales.

Muchos estudios ponen énfasis en distinguir a los musulmanes de nacimiento y a los conversos porque al parecer los grupos plantean modos distintos de pertenencia religiosa. A los inmigrantes se les incluye más fácilmente como amenaza porque son más visibles, ya sea por su fisonomía o por sus prácticas religiosas o étnicas. Su acento al hablar castellano y la marginación diaria en el campo económico los marca continuamente de manera pública. El hecho migratorio, en sí mismo, los ubica como una reificación de la alteridad y la marginalidad. Al contrario, la mayor parte de los conversos pasamos prácticamente desapercibidos en las interacciones cotidianas públicas y muchas mujeres conversas, ni siquiera utilizan el velo islámico en el espacio público.

Hoy por hoy, los musulmanes estamos muy conscientes de la visibilidad del islam en los *mass media* y en los discursos políticos; sin embargo, notamos que el manejo dispuesto sobre ciertos fenómenos como la inmigración, el fanatismo religioso y el terrorismo refuerzan estereotipos que nos ubican a los musulmanes como una amenaza que viene de afuera.

El paradigma asimilacionista, que describe la inmigración como un proceso de negociación con el otro, ha dominado los estudios del islam y nos ha convertido a los musulmanes en un

⁵ Recientemente se estableció la unidad de entidades islámicas sunnitas de Quito, conformada por el Centro Cultural Islámico del Ecuador, el Centro Cultural Islámico Khaled ibn al Walid, el Centro cultural árabe latinoamericano y la Mezquita Medina.

grupo religioso desprovisto de cualquier identidad étnica explícita. Esta (des)carga étnica justamente ha invisibilizado las contradicciones y complejidades de lo que representa el fenómeno de la conversión; es decir, ser musulmán y no proveniente de un país de mayoría musulmana.

Para los cristianos, acudir a una iglesia representa un signo directo de observancia religiosa, para los musulmanes también pero este acercamiento puede estar motivado por propósitos que trascienden el culto religioso.

Es saludable estudiar e islam a partir de lo que dicen sus practicantes pero de ninguna forma es suficiente para abordar las complejidades, porque los debates sobre la naturaleza del islam y lo que significa ser musulmán dan la forma a las acciones y a los discursos.

6. Redes

Los actos y comportamientos de los musulmanes sólo pueden encontrar reforzamiento positivo en otro musulmán. La *ummah* permite entender la unión en la diversidad, en las filas de creyentes unidos en los rezos obligatorios, independientemente de su pertenencia étnica o nacional; sin embargo, tan pronto como acaba la oración es notorio observar cómo se forman pequeños grupos marcados por factores étnicos y lingüísticos, sin tomar en cuenta incluso diferencias de carácter teológico como en la práctica de sunnitas y chiitas que frecuentemente acuden a la mezquita Assalam.

Los roles ejercidos por los sujetos en la mezquita son asignados por una consideración de prestigio, por conocimiento y por edad, los conversos tenemos la posibilidad de adquirir capital simbólico mediante la adquisición de conocimiento teológico y del idioma árabe. El término estructura estructurante formulado por Foucault permite entender una serie de mecanismos de control que la comunidad musulmana despliega para mantener el control de los fieles, de la comunidad.

Para fortalecer las redes se suelen realizar actividades de tipo educativo, social y familiar, como las clases de religión impartidas los días viernes, y sábados por un grupo de *sheijs* que enseñan a los niños los principios del islam, la lectura del Corán en árabe.

Los musulmanes nos sentimos hermanos porque a pesar de haber nacido de distintas mujeres nos une un factor en común: la fe. Porque a pesar de tener historias distintas, provenir de naciones distintas, culturas distintas, con costumbres totalmente distintas, siempre un

musulmán se va conocer con otro musulmán. No obstante, en cuanto comunidad imaginada, se difuminan las diferencias económicas y sociales en la mezquita como un espacio articulador de la hermandad islámica, el contacto fuera de este espacio no trasciende realmente, concretándose situaciones de tensión, evidenciándose la temporalidad y la fragilidad cuando apenas se ha constituido esta unión.

La comunidad es un espacio común y afín en el que interactúan los individuos. No un cuerpo monolítico, exento de diferencias. La noción de identidad nos permite entender los complejos procesos que las comunidades islámicas llevan a cabo relacionadas en el entorno local, nacional e internacional.

El concepto ‘extrañeza’ hace mención a una situación gradual, por la que en algún momento cualquier sujeto puede ser percibido como extraño, de acuerdo al alejamiento producido desde un determinado entorno y que dependiendo el grado de alejamiento serían las fronteras nacionales, finalmente, las que formularían lo ‘extranjero’. Se plantea un énfasis en la forma como los sujetos viven su adscripción al concepto de nación desde su particularidad. “El nacionalismo aparece como una demanda y una tentativa permanente de crear la nación que nos resulta más apropiada bajo una nación que no puede nunca ser reificada” (Kentel 2008, 147). Bajo la presión del nacionalismo secular, el espacio de la religión se convierte en el espacio de la continuidad y de la defensa de la tradición.

Hemos visto en este capítulo que la conversión religiosa se observa como un fenómeno complejo, de una manera radical determina la percepción que tenemos como personas; redefinimos nuestra identidad, nuestra posición en el mundo, nuestra forma de vida. También cambia la mirada que la sociedad tiene sobre nosotros y nuestras relaciones familiares ya no son las mismas como también el trato mutuo y el entendimiento con los otros, que han dejado de pronto, de ser iguales, para la religión que deja, sobre el converso pesa siempre un estigma de traición, de incomprensible abandono (Kose 1996). Pero romper con los valores de la sociedad ecuatoriana no significa necesariamente romper con la cultura: si un ecuatoriano se ha convertido en musulmán no ha dejado por ello de ser ecuatoriano. Y tampoco la conversión garantiza la entrada a una cultura distinta, al convertirnos en musulmanes no nos convertimos en árabes.

En un contexto secular como el ecuatoriano el musulmán converso y aún el extranjero musulmán comparten una alteridad que se encuentra en tensión con la hegemonía cultural de la sociedad mayoritaria, que si bien está enmarcada fuertemente en el cristianismo en

términos culturales, no ha podido o no ha logrado responder las demandas de los sujetos ansiosos o necesitados de respuestas que marquen el rumbo o trasciendan su existencia. De esta manera el islam se constituye en una opción legítima en la construcción de una identidad religiosa que no se restringe a la esfera de una religiosidad individual privada, sino que imagina y plantea la construcción de una sociedad mejor, más equitativa, más democrática.

Capítulo 4

La Mezquita, la Oración y el *ramadán*

1. La mezquita como lugar de construcción de identidad

La mezquita Assalam, ubicada en el centro–norte de Quito, en el sector de La Mariscal normalmente pasa inadvertida frente a una ciudad densa, multiforme, enrevesada y llena de vida. Por dentro su decoración es sobria, no posee pompa ni suntuosidad¹. Desde el *locus* clásico que representa la mezquita como concepto clave para entender la ocupación espacial de una comunidad islámica diversa, en un medio no islámico, un enfoque antropológico combina el proceso político desde el modo de acceder al poder y ejercerlo, el aislamiento, la legibilidad, el interés por el territorio, las identidades que se afirman en él, los espacios que se delimitan, las representaciones y las prácticas que conforman la esfera de lo público (Abélès 1997) (Troulliot 2003).

El término mezquita es la traducción del árabe *masyid* que por extensión se refiere a cualquier lugar de postración u oración ante Dios. Desde el análisis socio-histórico la mezquita representa un lugar de encuentro, de arraigo, de pertenencia. Una comunidad que entra en disputa con las relaciones de anonimato características de la ciudad. Es a partir de su presencia y funcionamiento que musulmanes nativos y extranjeros se expresan y se entienden entre sí, en la medida que se enfrentan sus manifestaciones culturales se entiende su otredad. Los musulmanes, a la vez que no dependemos de autoridad religiosa alguna para relacionarnos con Dios, no podemos existir como tales fuera de la comunidad, la mezquita se convierten en el espacio necesario para expresar nuestra religión.

Observo que un hombre pakistaní cruza rápidamente el jardín y se dirige hacia el patio interno. Se retira el reloj, se desprende de su calzado. Toma el jabón y se sienta frente a las fuentes de agua, se lava meticulosamente las manos, los pies, la cara, las orejas y enjuaga su boca. Seca sus brazos en los pliegues de su túnica. Mientras se dispone a ingresar al recinto de la oración mira la hora en su reloj y a las personas que se atiborran presurosos por cumplir el lavado ritual. Escucha el *Adhán*, el llamado a la oración. Los restos de agua resbalan de su pronunciada barba y sube las escaleras. Por toda la habitación ve hombres como él, sobre la alfombra. No son muchos pero se le parecen: la misma ropa, la barba larga, el bigote

¹ El arte islámico carece de íconos, actitud que invita al musulmán a adoptar un espíritu contemplativo, favorecido por una decoración abstracta, geométrica y epigráfica, animada por el ritmo y la cadencia.

recortado, son sus hermanos musulmanes. Efectivamente en el islam somos hermanos, todos nos encontramos cobijados bajo el mismo techo, en hermandad. Saluda con la fórmula habitual *assalamualeikum warahmatulahi wabarakatu* (que la paz, las bendiciones y la misericordia de Dios estén con ustedes) y le respondemos *wa aleikum salam* (contigo esté la paz). Nos mostramos gentiles y respetuosos mientras rozamos nuestros hombros, juntos en fila frente al *mihrab* (nicho) que ubica la quibla, la dirección a la Meca. Todos juntos repetimos los mismos movimientos, levantamos las manos, nos inclinamos y arrodillamos; repetimos las mismas palabras, y recitamos el Corán en idioma árabe.

La mezquita en comunidades islámicas minoritarias cumple con una doble función: primero como centro de oración; y, segundo, como centro de enseñanza del islam, desempeñando un papel significativo en la organización del conocimiento, en la difusión de la cultura árabe-islámica y en la vida social de la comunidad musulmana. El islam es la testificación que no hay más dios que Dios y Muhammad es su mensajero, la observancia de la oración, el pago del zakat, el ayuno durante el mes de *Ramadán* y la peregrinación a la Meca si se cuenta con salud y los medios económicos suficientes. Es además un reflejo de la evolución compleja, multifacética, relacionada con la integración de los sujetos a su entorno público y privado.

2. Los espacios generizados

La mezquita Assalam está dividida por género en dos habitaciones grandes, con dos entradas distintas. Una puerta lleva a la mussala donde nos encontramos los hombres mientras que un acceso en la puerta principal permite la entrada al espacio femenino. Los hombres entramos separados de nuestras esposas y apenas intercambiamos miradas cuando nos despedimos con el acostumbrado *assalamualeikum*. De ninguna manera podemos estar juntos hacerlo sería cometer una profanación, y aunque la mezquita sea un espacio de todos y para todos en contextos desterritorializados, en el caso ecuatoriano las mujeres acuden con frecuencia a la mezquita a ocupar un espacio diferenciado. Las mujeres se encuentran separadas de los hombres por una pared de cristal que lleva inscrita los atributos de Aláh en escritura árabe y escuchan y ven a través de un televisor la khutba y las clases impartidas por el imam desde la *mussala* masculina. La separación es necesaria en el Islam, dice Maged, porque los movimientos y genuflexiones que implican el rezo resultan impropios de mirar y pueden distraer la mente de la oración, volviéndola inválida.

Las mujeres cumpliendo con la norma religiosa acuden a la mezquita cubriendo su cuerpo con yilbabs (vestidos): desde los tobillos hasta las muñecas y cubriendo su cabello con un *hiyab* (velo) de tal forma que sus vestimenta deja a la vista solamente las manos y el rostro, exento de cualquier rastro de maquillaje. Se encuentran apartadas de los hombres, socializando en su propio espacio, leyendo el Corán y realizando rezos voluntarios, y divididas por una pared de cristal y la moralidad islámica. La separación es tal que si hay que comunicar o compartir algo con el lado opuesto un niño acude como mensajero.

Como dice Bourdieu la dicotomía entre hombres y mujeres registra las diferencias como si fueran objetivas y naturales. La distinción anatómica de los órganos sexuales, aparece como la justificación natural de la diferencia socialmente establecida entre los sexos y de la relación arbitraria de dominación de los hombres sobre las mujeres, que se inscribe tanto en aspectos objetivos como subjetivos (Bourdieu 2000). En los aspectos sociales y económicos el Estado, en este caso una institución religiosa, disciplina a los miembros de una comunidad para organizar las relaciones capitalistas de producción y las relaciones patriarcales de reproducción (Corrigan y Sayer 2007).

Fuera de la mezquita, además, la ‘ciudad generizada’ concibe un espacio masculino en el que las mujeres, las minorías, los niños y los pobres, todavía no han alcanzado la plena ciudadanía ya que no disfrutan del pleno y libre acceso a todos los espacios de la ciudad, sino que viven y florecen en los intersticios de ésta (Cucó 2004). Las instituciones se encuentran articulando, en relación al género y en palabras de Foucault ciertas órdenes y formas de comportamiento, y constatando que éstas se cumplan a través de la vigilancia y el castigo (Foucault 1999). Los individuos construyen su identidad a través de la interacción social, incorporando, reproduciendo e innovando ese orden simbólico e institucional.

3. La oración en el islam

“Los lazos del islam y las bases de la religión son tres. Es sobre ellas donde se ha cimentado el islam. Quien abandone una de ellas se convierte en incrédulo y su sangre será, entonces, lícita. Estas son: la atestiguación de que no hay dios que Dios, la oración prescrita y el ayuno en el mes de *Ramadán*”

Hadith narrado por Ibn Abbas

Para ser musulmán se requiere el cumplimiento de los cinco pilares del islam; sin embargo, el *salat* constituye el ritual más frecuente puesto que se realiza cinco veces al día y en distintos

momentos: al alba, al medio día, a media tarde, cuando el sol se pone y por la noche. El *salat* ubica religiosamente a un musulmán como creyente, se recuerda que el profeta Muhammad dijo: “Ciertamente que entre el musulmán y el paganismo y la incredulidad, está el abandono del *salat*” (Hadith transmitido por Tirmidhi). En el Corán no encontramos la forma en que se debe realizar el *salat* pero si su cumplimiento obligatorio:

“Cumplan con la oración, paguen el zakat y prostérnense con los que se prosternan [adorando a Dios]” (Sura al Baqarah 2:43)

“Cumplan con la oración prescrita, y especialmente la oración de la tarde, y preséntense ante Dios con total devoción. Si tienen temor [en una situación de peligro], pueden orar de pie o montados, pero cuando cese el temor recuerden a Dios [en oración], que les enseñó lo que no sabían” (Sura al Baqarah 2:238-239)

“Cuando hayan terminado la oración recuerden a Dios de pie, sentados o recostados. Y cuando estén fuera de peligro hagan la oración [normalmente]. La oración ha sido prescrita a los creyentes para ser realizada en horarios específicos” (Sura El Perdonador 4-103)

Recita lo que se te ha revelado del Libro y cumple con la oración, porque la oración preserva de cometer actos inmorales y reprobables. Tener presente a Dios [en el corazón durante la oración] es lo más importante. Dios sabe lo que hacen” (Sura La Araña 29-45).

El rezo diario, *salat*, es una práctica central que conforma la rutina diaria y la conciencia de un musulmán, es también un alimento para el alma. Cada oración contempla una serie de posiciones corporales en las cuales algunas partes del Corán son recitadas en árabe, además incluye alabanzas y súplicas por parte del creyente.

La oración, cumple con el propósito de afianzar la relación con Dios único, Aláh, y es un recordatorio de que Él es el Sustentador y Proveedor, Aquel que satisface nuestras necesidades materiales y espirituales. La oración es obligatoria para todo musulmán que ha alcanzado la pubertad.

Aproveché mi condición de musulmán ecuatoriano y como miembro activo de la mezquita Assalam, que participa por lo regular en las oraciones de los viernes, para realizar el trabajo de campo. Aparte de la observación participante, he mantenido conversaciones con mis hermanos musulmanes.

3.1.La oración del viernes

La oración comunitaria del viernes en la mezquita es obligatoria para los hombres adultos. Se lleva a cabo pasado el mediodía y reemplaza a la oración habitual del *dohor*, la oración se llama *salatul jumma* que significa asamblea o reunión en árabe.

El sermón por lo general se refiere a cuestiones, religiosas, morales o políticas. Cualquiera que sea el tema deben seguirse una serie de reglas obligatorias: Dar gracias a Dios (*alhamdulillah*) bendecir al profeta Muhammad (*salam an nabí*), motivación a la piedad, (*yabil taqua*), plegaria por los creyentes (*dohá al muhminin*); y, la recitación del Corán.

El *salat* entraña una serie de beneficios personales como puntualidad, sentido del deber, autodisciplina, fortalecimiento del carácter, autocontrol, paciencia, perseverancia, eficiencia y refinamiento de los modales. En el plano social enseña tolerancia, unidad y cooperación entre los miembros de la comunidad, produce además alivio espiritual y es un escudo contra los azotes del materialismo y la negligencia en la dedicación piadosa a Dios.

Al llegar a la mezquita Assalam es común encontrar a musulmanes recitar el Corán, algunos, se hallan conversando con sus amigos, mientras que otros hacen fila en los lavatorios para realizar el *wudú*. En el islam se exige que los musulmanes mantengamos limpios nuestros cuerpos y ropa para realizar el *salat*. En especial para la oración del viernes el profeta recomendó tomar un baño, usar ropa limpia y colocarse perfume.

Antes de las oraciones obligatorias, realizo dos *rakaat* voluntarios, como practicante me dispongo a la oración obligatoria comunitaria en un estado de purificación. De este modo puedo observar la alternancia cotidiana entre los espacios profanos y sagrados. He participado en el ritual de la oración he podido experimentar la enorme carga emocional junto a mis hermanos musulmanes, ordenados en filas y he percibido la importancia que el *dhin* (la religión) tiene en nuestras vidas.

Es posible conceptualizar el ciclo ritual de la oración musulmana en términos del trabajo de Van Gennep (2008) y Turner (1988) en tres momentos o fases. Van Gennep separa la mayoría de los rituales en tres etapas: separación, transición (liminalidad) e incorporación. Turner da cuenta del trabajo de Van Gennep en su análisis de los procesos rituales formulando el concepto *communitas*, que de manera general se refiere a una comunidad liminal, más o menos aislada de la sociedad principal, unida bajo una fuerte ideología pero de signo temporal. Por lo tanto, el *salat* puede conceptualizarse como un proceso ritual con tres

momentos, donde los practicantes nos separamos del mundo profano cotidiano y entramos en el mundo sagrado de la espiritualidad para finalmente regresar a lo profano, utilizando los rituales de purificación, de manera alterna, continua y permanente cinco veces al día.

El ascenso al *mimber* (púlpito), del *jatib* (predicador que va a impartir el sermón) marca el inicio del ritual de la oración del viernes, *salatul jumma*. A continuación se pronuncia el llamado a la oración, *adhán*. En este momento, los musulmanes que se encuentran en la parte posterior de la *mussala* se ubican en las filas delanteras para llenar los espacios vacíos frente a la quibla. Teológicamente Dios recompensa con creces a quienes se ubican en la primera fila, además el profeta recordó a los musulmanes a no dejar espacios vacíos entre los orantes porque Satanás ocuparía ese espacio y les susurraría.

El *adhán* es llevado a cabo por un *muadhin* sentado siempre en la primera fila. En esta parte, el grupo inclina la cabeza y escucha el *adhán*:

<i>Alahu akbar</i>	Dios es el Más grande, Dios es el más grande, cuatro veces
<i>Ashadu an la ilaha ila Láh</i>	Testifico que no hay más divinidad que Dios, dos veces
<i>Ashadu anna Muhammadan Rasululáh</i>	Doy fe que Muhammad es el mensajero de Dios, dos veces
<i>Hayya 'ala Salah</i>	Venid a la oración, dos veces
<i>Hayya 'alal falah</i>	Venid a la salvación, dos veces
<i>Alahu akbar</i>	Dios es el más grande, dos veces
<i>La ilaha ila Láh</i>	No hay más divinidad que Dios, una vez

Mientras se anuncia el *adhán*, los orantes repetimos la fórmula en voz baja, salvo en la llamada *Hayya 'ala Salah* en que repetimos *la jaula wala quata ila biláh*, (sólo a Dios le pertenece el poder). A continuación del *adhán* el *jatib* se incorpora del *mimber* e inicia la homilía alabando a Dios, bendiciendo al profeta, a su familia, a sus compañeros y a todos aquellos que siguen el camino de la sunna, la tradición profética hasta el Día del Juicio Final, seguida de un llamado a los actos piadosos y a la recitación del Corán. Esta parte es enunciada en árabe y a continuación el sermón es pronunciado en castellano y en inglés. Los mensajes emitidos durante el sermón son por lo general de tinte conservador, en este sentido, se alienta a los musulmanes a la práctica constante, a la realización de obras de bien y a evitar lo que Aláh ha prohibido.

Completado el primer sermón, el *jatib* toma una breve pausa sentado en el púlpito, que es aprovechado por la congregación para realizar una súplica personal a Dios, *dohá*. En sentido religioso es un tiempo en que Dios responde a todas las peticiones de sus siervos. Entonces el *jatib* se incorpora de su sitio para ofrecer un segundo sermón, más corto que el primero. Finalmente se cierra el *khutba* recitando las saluciones del primer sermón y realizando una súplica pidiendo a Dios por la seguridad de los musulmanes tanto en el mundo terrenal como en el celestial.

Terminado el sermón el *muadhín* se pone de pie antes que el resto para anunciar el llamado corto a la oración, *iqamah*, que difiere del *adhán* en la adición de la expresión *qadqamatisalah*, se ha establecido la oración y se recita dos veces entre *Hayya 'alal-Falah* y *Alahu Akbar*. Otra diferencia es que todas las líneas del *adhán* se anuncian una vez, excepto *Alahu akbar*. Dado a conocer el *iqamah* el *jatib* se convierte en imán tomando posición como líder de la oración y ubicándose delante de la congregación frente al mihrab. En este punto los orantes, hombro con hombro, pie con pie, forman líneas rectas y en dirección a la quiblah para iniciar el *salat*.

Antes de realizar el *salat*, el imán y el grupo declaran en voz baja su intención de orar, *niyah*, requisito para que el *salat* sea válido

Decimos el takbir de apertura (*ifitihah*): *Alahu akbar*, mientras se dice *Alahu akbar*, levantamos las manos hasta las orejas, con las palmas abiertas en dirección a la quibla.

Después colocamos las manos ligeramente por debajo de nuestro ombligo, la mano derecha sobre la izquierda. Fijamos nuestros ojos en el punto, sobre el suelo o alfombra, en el que pondremos nuestra cabeza durante la postración, *sashda*.

1. Mientras estamos de pie, recitamos *Audu bilahi minashaytani arayim, Bismilahi arahmani arahim* y el *Fatiha* (el capítulo de apertura del Corán):

Bismilahi Ar-Rahmani Ar-Rahim

En el nombre de Dios, el Compasivo
con toda la creación, el

Misericordioso con los creyentes

Al-hamdu Lilahi Rabbi Al-`Alamin

Todas las alabanzas son para Dios,
Señor de todo cuanto existe

<i>Ar-Rahmani Ar-Rahim</i>	El Compasivo, el Misericordioso
<i>Maliki Yawmi Din</i>	Soberano absoluto del Día del Juicio
	Final
<i>Iyaka Na`budu Wa Iyaka Nasta`in</i>	Solo a Ti te adoramos y solo de Ti imploramos ayuda
<i>Ahdina As-Sirata Al-Mustaqim</i>	¡Guíanos por el camino recto!
<i>Sirata Al-Ladhina 'An 'amta 'Alayhim</i>	El camino de los que has colmado con Tus favores
<i>Ghayri Al-Maghdubi `Alayhim Wa la Ad-Dalin</i>	No el de los que cayeron en Tu ira, ni el de los que se extraviaron.

Continuamos con otra sección del Corán. A esta recitación mientras estamos de pie llamamos *quirat*

- Después del *quirat* viene la inclinación, decimos *Alahu akbar*, dejamos nuestras manos al costado de nuestro cuerpo y nos inclinamos en línea recta colocando las manos sobre las rodillas
- Decimos *Subhana rabbiyal Adhim* (la Gloria es para Mi Señor, el Más Grande) tres veces
- Después nos levantamos de la inclinación diciendo *sami alahu liman hamida* (Dios ha escuchado a aquel que Lo alabó) a una posición vertical, con nuestras manos ubicadas al costado y decimos *Rabanna wa lakal ham* (para nuestro Señor son las alabanzas)
- Decimos *Allahu akbar* y nos postramos (*sashda*). Colocamos nuestra frente y nariz en el suelo junto con nuestras manos. Los dedos de los pies deben estar doblados, los talones juntos y los codos no deben entrar en contacto con el suelo.
- Decimos *subhana Rabbiyal A`la* (la Gloria es para mi Señor, el más elevado) mientras nuestra frente está en el piso, tres veces
- Decimos *Alahu akbar* y levantamos la cabeza del suelo hasta colocarnos en cuclillas, esperamos un momento y decimos *Alahu akbar* de nuevo y repetimos la postración por segunda vez
- Decimos *Alahu akbar* y nos levantamos del lugar para disponernos a realizar el segundo ciclo
- Recitamos *Bismilahi arahmani arahim* y el *Fatiha* seguidos por un fragmento del Corán y repetimos la genuflexión y la postración

10. Después de segunda postración nos sentamos verticalmente en cuclillas. De acuerdo al número de ciclos de una oración específica, nos sentamos después del segundo, tercer o cuarto ciclo.
11. Colocamos las palmas de las manos sobre nuestras rodillas y decimos las oraciones *Tahiyyat*, *Allahuma Sali Barik* y *Rabanna* mientras estamos sentados. En esta posición, llamada también testificación de soporte, *tashahud*, levantamos el dedo índice de la mano derecha. Esta testificación consta de dos partes:
 - a. Toda la reverencia, toda bendición, toda santidad es para Dios. La paz, las bendiciones y la misericordia de Dios esté contigo, Oh Profeta. La paz sea con todos nosotros y con los siervos justos de Dios. Testifico que no hay divinidad excepto Aláh, y testifico que Muhammad es su Mensajero;
 - b. Oh, Dios! Exalta a nuestro profeta Muhammad y a sus compañeros, como exaltaste a nuestro profeta Abraham y a sus compañeros. Bendice a nuestro profeta Muhammad y a su pueblo, así como como bendijiste a nuestro profeta Abraham y a su pueblo. Por cierto que Tú eres digno de alabanza y glorificación.
12. La oración termina dando un saludo de paz. Giramos nuestro rostro a la derecha y luego a la izquierda, decimos *assalamu alaykum wa rahmatullah* (la paz y la misericordia de Dios sean sobre ti.)

Finalizamos el rezo con una serie de *akdar* (recordatorios) y alabanzas que deben pronunciarse mientras se lleva la cuenta con las falanges de los dedos de la mano derecha o en un *masbaja* (rosario): *Subhanalah* (Gloria a Dios), *Alhamdulillah* (Gracias a Dios) y *Alahu akbar* (Dios es el más Grande), cada frase debe repetirse treinta y tres veces. Finalizamos diciendo *astagfirulah* (Dios mío, perdóname). Después de *salat*, algunas personas abandonan la mezquita, pero otros se mantienen sentados y realizan invocaciones personales y realizan dos *rakaats* voluntarios.

3.1.1. Importancia social de la oración del viernes

El ritual es visto por quienes participamos en su ejecución como el fortalecimiento de nuestra fe islámica y nuestra pertenencia a la comunidad islámica en Ecuador. Como grupo minoritario, los musulmanes mantenemos nuestra fe y práctica religiosa a pesar de la

influencia de la cultura occidental dominante. El acto de la oración y las interacciones sociales refuerzan nuestra identidad religiosa como parte de la *ummah*.

Para los musulmanes mantener el comportamiento como musulmanes devotos implica grandes retos en un país laico como Ecuador. Tenemos que hacer frente muchas veces a situaciones que se consideran como anti-islámicas. Mi amigo Salah, me comentó que cuando llegó por primera vez a Ecuador se sorprendió al encontrar muchas mujeres usando ropa corta y al ver que hombres y mujeres interactuaban libremente. Se sorprendió también al ver que muchos alimentos prohibidos para los musulmanes, como el cerdo y el alcohol se expenden libremente en muchas tiendas y restaurantes. Como resultado, es muy precavido al momento de comer y beber. Para mi amigo Ahmed, aparte de la dificultad de realizar las oraciones diarias, el mes de ayuno de *Ramadán* es difícil también porque se enfrenta a muchas tentaciones. Sin embargo, con el paso del tiempo Ahmed siente que se ha adaptado a vivir en Ecuador.

Salah y sus paisanos musulmanes de países árabes sienten que su conciencia religiosa ha aumentado desde que se mudaron a Ecuador, ya que ahora se enfrentan al reto de mantener su fe islámica en un país de mayoría no musulmana. Pienso que Salah y sus amigos se sienten amenazados por la cultura y el estilo de vida occidental, que consideran potencialmente peligrosa para su fe islámica. Es en este sentido que los rituales islámicos, incluyendo la oración del viernes, juegan un papel importante en el fortalecimiento de la fe y la conducta islámica. Asistiendo regularmente a la oración del viernes, los creyentes nos sometemos voluntariamente a la guía espiritual ofrecida en el Corán.

Muchos creyentes no se fijan mucho en el simbolismo de los movimientos que se producen durante la oración del viernes. Ni siquiera las escrituras islámicas y los trabajos de los eruditos nos proporcionan significados completos de este ritual; sin embargo, para muchos de mis interlocutores lo importante es practicar de acuerdo a las enseñanzas islámicas. La oración representa la devoción, la dedicación a Dios. A través de la oración los fieles nos conectamos más con Dios y esto da tranquilidad al espíritu para enfrentar las vicisitudes del mundo. En el Día del Juicio, me dice Ahmed, Dios recompensará a los que se someten con honestidad y buenas obras.

Durkheim sostiene que las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas (Durkheim 1995), en otras palabras, la religión promueve seguidores como una forma de cohesión social. Salah me dijo que se siente como en casa cuando asiste a la oración del viernes, porque es la ocasión propicia para conocer e interactuar con otros musulmanes árabes. En este sentido, el ritual de la oración reúne a los musulmanes, que se hayan dispersos entre semana, en un solo lugar. La oración del viernes no sólo es un tiempo de adoración, sino también una oportunidad para interactuar socialmente.

Es interesante observar que la congregación musulmana en la mezquita Assalam se divide en agrupaciones nacionales. Esto es más evidente cuando los musulmanes formamos pequeños grupos para conversar de manera informal antes y después de la oración del viernes. En lugar de utilizar castellano, cada grupo utiliza su propio idioma nacional, que tiende a disuadir a otros de participar en la tertulia. En la mezquita Assalam, parecería ser que la solidaridad nacionalista es mayor que la solidaridad de la *ummah*. La teoría de Durkheim sobre la religión y la cohesión social, por lo tanto, no describe completamente la complejidad de la práctica religiosa en la mezquita Assalam. En lugar de la cohesión, la fragmentación se produce a medida que cada grupo trata de marcar fronteras nacionales.

Desde otra perspectiva antropológica, la conformación de la identidad religiosa a través de la oración del viernes podría ser analizada dentro de la relación entre el cuerpo y la sociedad. Bowie sostiene que las identidades particulares podrían estar formadas y mantenidas a través del uso de símbolos representados e interpretados por el cuerpo (Bowie 2006, 62). En este sentido, el cuerpo sirve como un símbolo y como instrumento que media entre el individuo y la sociedad. Los seres humanos pertenecemos a diferentes grupos lingüísticos, étnicos, religiosos y culturales, y podemos identificarnos fuertemente con una religión, una profesión o una forma de vida comunitaria.

Para la comunidad islámica no basta haber pronunciado la *shahada* (No hay otra divinidad excepto Aláh y Muhammad es su mensajero), los musulmanes también debemos practicar los rituales que nos define como tales. Sobre la base de esta perspectiva, nuestra corporalidad dispuesta en actos rituales comunitarios nos conecta con la comunidad religiosa.

La oración implica algo más que la simple repetición de fórmulas y versículos. En el tiempo-espacio de la repetición la realidad supera a la formalidad, esta última no actúa para bloquear

una multiplicidad de significados de los agentes, trazando una distancia con el sentido puramente denotativo de los versos. De esta manera, el orante ejerce su subjetividad en las palabras de la oración que se transforma en un espacio de disputa interpretativa. La realización continua y permanente de la oración no siempre se refiere a un asunto memorístico, no es una repetición carente de sentido. En cada repetición de la oración dejamos una huella, un recuerdo, pero al mismo tiempo, cada interpretación está abierta a un sinnúmero de significados.

Relievamos la posibilidad de que en cada rezo, el orante puede llegar a una nueva comprensión, a una forma diferente de conectarse con Dios, de concentrarse, de encontrar experiencias nuevas, utilizando un capítulo del Corán que nunca antes había recitado. El *salat* es un acto de sumisión a Dios pero cada realización puede traer experiencias diferentes. Hawting (2006, 14) sostiene que tanto “musulmanes como judíos expresan su adhesión a su religión principalmente por el desempeño de los rituales religiosos requeridos, repetidos regularmente y que implican palabras y acciones prescritas”. A diferencia de los cristianos que ponen más atención a la aceptación de las creencias religiosas y dogmas como señal de su identidad religiosa. Por lo que, la convicción de que en el islam se coloca más atención en la ortopraxis que en la ortodoxia podría ser válido.

He preguntado a mis hermanos musulmanes si sienten que están comunicándose con Dios cuando rezan o de qué manera se comunican si no eligen las palabras y me han dicho

Por supuesto que me comunico con Dios, pero le digo cosas diferentes dependiendo de lo que está pasando en ese momento en mi vida. No rezo de inmediato cuando estoy en mi *sajadah* (alfombra). Me detengo antes de rezar y junto mis pensamientos. Realizo mi intención y el *takbir*. Entonces trato de concentrarme en cada palabra que digo y mientras tanto le pido a Dios, con miedo, lo que necesito (Daud, comunidad musulmana, en conversación con el autor, 27 de mayo de 2016).

La oración se inscribe en los actos de adoración, *ibadat*. Por un lado existen significados semánticos e interpretaciones teológicas de los versículos del Corán, por otro lado, los musulmanes a través de nuestra agencia y en contextos determinados damos diferentes significados a su realización, que surgen de los asuntos personales transmitidos a Dios provenientes de recuerdos y asociaciones de personas, lugares, experiencias y acontecimientos. El sura *Al Fatiha* es una llave que permite al recitador entrar en un espacio-tiempo sagrado. Si bien el idioma de los rituales en el islam es el árabe ‘formal’, diferente a

nuestro lenguaje cotidiano y no hemos escogido las palabras por supuesto también podemos realizar nuestras súplicas a Dios en castellano.

La ausencia en la oración comunitaria del viernes puede ocasionar la alienación de los miembros de la comunidad musulmana de la mezquita Assalam. Algunos consideran, a partir de la recompensa extra que Aláh promete a quienes rezan en congregación, que la oración del viernes es más importante que las cinco oraciones diarias. Como he observado, algunos musulmanes que ocasionalmente realizan las cinco oraciones diarias suelen reservar el mediodía del viernes para asistir a la oración comunitaria. Ocurre a veces que los musulmanes que no asisten a la oración del viernes durante tres ocasiones consecutivas pasen a ser juzgados por algunos miembros de la comunidad como hipócritas. La presión social de los amigos y la familia puede incidir en que un musulmán asista a la oración del viernes. Así que, el ritual islámico de la oración puede crear y mantener la identidad islámica de los musulmanes para que puedan ser reconocidos como miembros devotos de la comunidad.

Mirwaiz me contó que en una ocasión no pudo asistir a la oración del viernes en la mezquita porque un empleado faltó al trabajo en su restaurante de comida. Muchos de sus amigos musulmanes lo criticaron por no asistir a la oración, le dijeron que el dinero que ganase no sería bendecido por Dios. La reprimenda sirvió para recordarle que un ‘buen musulmán’ debe asistir a la oración del viernes. Así que, la decisión de acudir de nuevo a la oración del viernes en la mezquita tiende a reforzar los lazos de pertenencia a la comunidad musulmana que acude a la mezquita Assalam.

En esta parte he descrito la forma en que se realiza la oración del viernes en la mezquita, según las prescripciones de la legislación islámica. Puedo establecer entonces que la oración del viernes en la mezquita es un catalizador de la fe de los musulmanes mediante la puesta en práctica de una serie de movimientos y posiciones proporcionado por el profeta Muhammad. El *Salat* es un ritual público pero también privado. En términos islámicos, es un *ibadat*, cuyo propósito es conectar al creyente con Dios, independientemente del lugar en que se realice y el número de personas que lleven a cabo su realización. Lo que las personas experimentan en su cumplimiento responde a una variedad de circunstancias.

Por otro lado la oración del viernes en la mezquita Assalam sigue el mismo patrón observado en mezquitas de otros lugares del mundo, sugiriendo que la forma en que realizamos la

oración es una tradición heredada de tiempos del profeta y que no permite modificaciones locales, si bien los creyentes plantean una conexión cercana con Dios mediante las súplicas y los distintos significados que dan a las recitaciones coránicas de acuerdo a su experiencia individual y social. Así mismo la oración del viernes es vista como un espacio de fortalecimiento individual y comunitario de la fe islámica con el propósito de protegerse de las influencias occidentales no islámicas y el mantenimiento de su identidad islámica y nacional.

4. El *ramadán* como tiempo festivo

En esta sección discuto el significado del mes de *Ramadán* para los musulmanes, a través de mi propia experiencia como ayunante y como participante en los rituales religiosos organizados por la mezquita Assalam y eventualmente en la mezquita Khaled ibn al Walid, entre el 6 de junio y el 6 de julio del año 2016.

A pesar que el ayuno en Quito, duró aproximadamente 14 horas, fue una experiencia saludable física y espiritualmente, aunque a momentos me resultó difícil su cumplimiento. Describo algunos aspectos teológicos del islam y del *Ramadán* para hacer más fácil la comprensión de las prácticas religiosas de los musulmanes.

La palabra *siam* traducido del árabe significa ayunar o abstenerse. En términos religiosos representa la abstinencia consciente y voluntaria de alimentos, bebidas y de las relaciones sexuales conyugales, desde el alba hasta la puesta del sol. Cumple con el propósito de mantener una disciplina física y espiritual.

El *ramadán* constituye una festividad que concretiza las prácticas y las creencias del islam a nivel personal y colectivo, utilizamos *ramadán*, con minúsculas para referirnos al proceso ritual y *Ramadán*, para referirnos al mes del calendario islámico.

El ayuno en el mes de *Ramadán* es uno de los cinco pilares o principios obligatorios en la práctica los musulmanes. La evidencia coránica se observa en siguiente versículo:

¡Oh creyentes! Se os ha prescrito el ayuno al igual que se les prescribió a los que os precedieron, para que así podáis merecer la protección de Dios y alcanzar la piedad (Sura al Baqarah 2:183)

Este versículo indica que la práctica del ayuno estuvo prescrita anteriormente antes para judíos y cristianos y que si bien su práctica ha entrado en desuso en estos credos es percibida aún como una experiencia espiritual personal.

El fin último de ayunar es buscar la complacencia de Dios obedeciendo su mandato. Va más allá de un acto de abstinencia alimentaria nos permite estar en constante conciencia de Dios, haciendo obras de bien y alejándonos de lo pernicioso. Ayunar reduce nuestros deseos, nos disciplina, atendiendo a la lógica de que si podemos abandonar lo que es casi siempre legítimo, *halal*, seremos capaces de abandonar lo que Aláh ha establecido como ilegítimo, *haram*. El profeta indicó: De todo aquél que no deja de hablar proferir mentiras ni renuncia a las malas acciones, Dios no tiene necesidad de que abandone sus alimentos y bebidas” (Hadith transmitido por Bujari). Este ejercicio de abstinencia traslada nuestro centro de atención de lo profano a lo espiritual. Invertimos más tiempo en la lectura del Corán y en la realización de rezos de carácter voluntario.

Simbólicamente el *ramadán* posee una eficacia poderosa, a través de su cumplimiento tratamos de entender, explicar y enfrenta una realidad, “por medio del *ramadán*, el musulmán traza los límites de su propia alteridad y construye su grupo de pertenencia en una sociedad no islámica” (Tarrés Chamorro 1999, 269). Como musulmán me siento en igualdad con el resto de mis hermanos que ayunan y rompen el ayuno junto a mí. Esta práctica infunde el sentimiento de unidad del mundo islámico.

El mes de *Ramadán* es el noveno de los doce meses que conforman el calendario islámico, para este mes se prescribió el ayuno obligatorio. En este mes se conmemora el descenso de la revelación profética a Muhammad a través del ángel Gabriel:

En el mes de *Ramadán* se hizo descender el Corán, dirección para los hombres y pruebas de la Guía y del Discernimiento, así pues, quien de vosotros vea este mes, que ayune” (Sura al Baqarah, 2:184)

Precedida por una *niyya* (intención pura y sincera) además del riguroso ayuno realizamos algunas prácticas religiosas por ejemplo: la lectura diaria del Corán (al final del mes se espera que los musulmanes hayamos completado su lectura completa), la entrega de limosna (*sadaqah*), especialmente a los parientes y necesitados. Visitar y reconciliarnos con nuestros familiares. A través de la práctica del ayuno, los musulmán comprendemos que existen pobres y necesitados que sufren penurias y necesidades incluso mayores a las nuestras.

El mes de *Ramadán* comienza con el *hilal* (luna nueva) y termina con el siguiente, por lo que su duración puede ser de 29 o 30 días. El *Ramadán* tiene una clara oposición entre el día y la noche. El *iftar* (ruptura del ayuno) cambia la dinámica experimentada durante el día, de hambre, sed, necesidad. Se realiza ingiriendo, si seguimos la costumbre adoptada de las sociedades árabes, números impares de dátiles o alimentos dulces y a falta de estos, de un bocado de agua. Inmediatamente se realiza la Oración del *Magrib* y luego ingerimos alimentos ya sea de manera individual o comunitaria, generalmente en la mezquita. Durante oración del *salat at tarawih* (la oración del descanso), que se prescribió con exclusividad para este mes se leen dos *ahsab*² y tiene una duración de aproximadamente una hora.

La ‘Noche de Poder’, *Layla tul Qader*, también llamada ‘Noche del Destino’ o ‘Noche del Decreto’, es la noche en la que ocurrió la primera revelación del Corán al profeta Muhammad por parte del arcángel Gabriel en una cueva cercana a la Meca. El consenso general establece que esta noche fue una de las diez últimas noches impares de *Ramadán*. Muchos creen incluso que es la noche de 27 de *Ramadán*, por lo que los musulmanes pasamos más tiempo en la mezquita y realizamos con más energía la oración. Las oraciones realizadas en estos días son recompensadas más que en otras ocasiones. Algunos incluso permanecen en la mezquita de manera permanente durante estos diez últimos días en *itiqaf* (seclusión) o en intensa oración y lectura de todo el Corán. Conmemoramos, además, la revelación del Corán y la actualización del destino enviado por Aláh a la humanidad, como se explica en el Corán (sura 97: 1-5):

1. Comencé la revelación [del Corán] en la noche de la predestinación
2. ¿Y qué te hará comprender la importancia de la noche de la predestinación?
3. [Adorar a Dios] la noche de la predestinación es superior en recompensa a hacerlo durante mil meses
4. Esta noche descienden los ángeles y el espíritu [el ángel Gabriel] con órdenes de su Señor para todos los asuntos
5. Es una noche de paz y seguridad hasta el comienzo del alba.

4.1. Mi práctica de ayuno en la mezquita

Beber y comer después de pasar horas bajo el sol quiteño es placentero, el ánimo de todos los ayunantes se despertó junto con nuestro apetito. De inmediato nos reunimos junto al banquete

² El Corán está dividido en 60 *ahsabs* o partes y no coincide con la distribución de las suras o capítulos del Corán)

preparado por un chef yemení: estofado de carne *halal*, arroz con curry, crema de garbanzos, hummus, habas cocidas, ful, ensalada de pepinillo y tomate; como bebida jugos de frutas y para finalizar un delicioso café árabe con cardamomo o té negro acompañado por dulces árabes.

Sentados en la alfombra de la mezquita con las piernas cruzadas, disponemos sobre nuestro regazo o a la altura de nuestras bocas los platos de comida. Algunos de mis hermanos conversos les resulta difícil comer con la mano. Algo que parece simple si observamos a los árabes o pakistaníes. Pero a los conversos, carentes de la práctica necesaria en la utilización de los dedos pulgar, índice y medio para alimentarse, la comida terminaba deslizándose por sus dedos; no obstante, a fuerza de intentarlo una y otra vez finalmente el plato terminaba vacío.

Se sugiere que los musulmanes sunníes debemos imitar el comportamiento del profeta Muhammad: desde su manera de vestir hasta su manera de comer. Y existe cierta presión en la comunidad para asumir estos y otros modales islámicos como, por ejemplo, la manera de sentarnos en la mesa, colocando una rodilla sobre el estómago con el propósito de obtener una adecuada digestión.

También, debemos comer de fuera hacia adentro del plato, dejando el centro para el último bocado. Aún más, si compartimos la comida con otra persona es necesario dividirla imaginariamente en la mitad, como muestra de respeto y con el propósito que cada ayunante se sirva desde su sector más cercano. El plato se deja vacío y antes de comer se debe bendecir la comida, en nuestros adentros decimos *bismiláh* (en el nombre de Dios), o una formulación más larga: *alahumma barik lana fihí ua a T'imna jeiran minu* (Oh Dios que este alimento sea una bendición para nosotros y agráccianos con lo que es mejor que esto en la Otra vida). Y al finalizar: *alhamdulillah aladhi at'amani hadha ua razaqanihi min gueiri haulin minni ua la qúata* (Alabado sea Dios Quien me ha concedido este alimento y me ha sustentado sin gran esfuerzo de mi parte).

Las recepciones que se ofrecen en la mezquita Assalam durante el mes de *Ramadán* constituyen, a nivel ritual, el hermanamiento entre los integrantes de la comunidad. Por otro lado, las invitaciones que se realizan a representantes de distintas delegaciones extranjeras de países musulmanes permiten entender la construcción de un orden político en el que la mezquita se ubica como espacio de autoridad y de interacción, ajuste y transformación de las relaciones sociales.

La exquisitez de los platos que se ofrecen queda en segundo plano cuando se trata de resaltar momentos de encuentro e intercambio entre los representantes de grupos que el resto del año permanecen separados. En este sentido se evidencia la subdivisión de los comensales en polos étnicos, nacionales o lingüísticos: un polo de los representantes de la mezquita junto a representantes de delegaciones extranjeras, un polo afgano, un polo pakistaní y un polo latinoamericano. Sin embargo, importa más lo simbólico de este encuentro que el intercambio producido, importa menos la tertulia que verse juntos en un espacio de legitimación del estatus político y religioso.

El imam de la mezquita no disfrutó de la comida al mismo tiempo que los invitados. Se preocupa que todos estén cómodos de manera que a nadie le falte nada, “servir deviene una forma de grandeza de la que los sujetos extraen fuerza y poder. El ritual contiene así en germen un juego sutil de subversión del orden simbólico de las ceremonias de juramento de fidelidad” (de Galembert 2007, 119).

El ayuno continuó. Aparte de la prohibición alimentos durante el día, en la noche debíamos comer con mesura y tampoco podíamos fumar o ingerir medicamentos. Pero ya no faltaba mucho para que termine *Ramadán* y en los últimos días se respiraba un ambiente más espiritual. Toda vez que algunos de nosotros acudíamos con más continuidad a la mezquita. Todos los días y a varias horas. Algunos pasaban leyendo y recitando el Corán con más atención y minuciosidad, mejorando y pidiendo a otros que escuchen la recitación para corregir errores en la pronunciación en idioma árabe. Algunos habían completado antes de las diez últimas noches a lectura completa del Corán y durante las diez últimas noches varios hermanos se mudaron a la mezquita para realizar el *itiquaf* (seclusión). Dormían sobre unos colchones dispuestos alrededor de la *mussala* (espacio para la oración). Pronto llegaría, *Laila tul Qader*, la Noche del Poder, Noche del Destino. Aquella noche las bendiciones serían prodigiosas.

El viernes anterior a la finalización del ayuno la atención, en el *khutba*, se dirigió hacia otro de los pilares importantes: el pago del *zakat al fitr* (contribución económica en el mes de Ramadán), que debía realizarse en granos secos de la localidad, aproximadamente 2,5 kg por persona y repartirlo entre los más necesitados de la comunidad, o entre los pobres no

musulmanes.³

El día previo a la finalización de *Ramadán* todos nos hallábamos expectantes del *hilal* (luna nueva), que marca el inicio y el fin que tenía que verse claramente en la ciudad o en algún país cercano. Y efectivamente se vio la luna nueva, el ayuno había terminado, sin duda hubo un sentimiento de satisfacción, una especie de victoria moral contra el *nafs* (ego). Muchos, como en mi caso, habíamos bajado algunas libras de peso y los meses posteriores los dedicaremos a recuperarlo, la fiesta del *Eid* sería un agradecimiento con Aláh por habernos llevado con bien a la finalización del ayuno.

4.2. El *ramadán* como proceso espiritual y social

Observo las prácticas religiosas de *Ramadán* como un proceso espiritual en el que los espacios profanos y sagrados se alternan (V. Turner 1988) (Van Gennep 2008) y en el que *Ramadán* da lugar a la formación de una *communitas* (V. Turner 1988), una comunidad unida espiritual e ideológicamente durante un determinado espacio-tiempo a una unidad supranacional, *ummah*, de más de mil millones de personas alrededor del mundo.

Saíd me confiesa lo siguiente:

Llevo 4 años haciendo *ramadán*, espiritualmente es como un retiro, el ayuno sirve para la salud, para el espíritu, te sientes más sensible, sientes que puedes dominar las ansias de comer bastante y recuerdas que hay mucha gente que no come y otros que comen demasiado (Saíd, comunidad musulmana, en conversación con el autor, 24 de junio de 2016).

³ Además se recomendó realizar una serie de actos según el formato que sigue:

1. Recitar el takbir, durante la noche previa del Eid: *Alahu akbar, alahu akbar, la ilaha ila lah, Alahu akbar, alahu akbar wali la hil hamd* Dios es grandioso, Dios es grandioso, no hay divinidad excepto Dios, Dios es grandioso, Dios es grandioso y para él es toda alabanza.
2. Comer una cantidad impar de dátiles, según la sunna, antes de salir para la oración del Eid
3. Usar las mejores ropas, esto para los hombres, las mujeres no deben usar ropas llamativas o atractivas cuando se dirigen al lugar de la oración y está prohibido que usen perfume y maquillaje
4. Se debe pagar una caridad obligatoria, Zakat al Fitr, antes de la oración del Eid, sean en granos o en dinero, cada persona debía pagar usd 5
5. La gente debe saludarse unos a otros, felicitarse.
6. Se ha prescrito, según la sunna, que quienes salgan para la oración del Eid salgan por un camino y regresen por otro a sus casas

Y Rashid añade que:

Ya son muchos años haciéndolo, hay años en los que me pega. Momentos en los que me duele la cabeza y tengo malestar físico. Pero es algo que lo hago con mucho cariño, me siento bien porque estoy cumpliendo con algo que me gusta, con algo que entiendo tiene su trascendencia emocional y tiene su trascendencia en tu vivencia como musulmán, donde tu experimentas lo que algunas personas quizá están experimentado como el hambre, la oración, la sumisión y dices: si esta persona lo puede hacer también es mi deber acompañarlo. En eso se basa el islam, en ser solidario con los hermanos, padecer lo que padece el otro, para darle el apoyo, la mano, todo en la base de la regla, de la ley que no exceda tampoco situaciones extremas (Rashid, comunidad musulmana, en conversación con el autor, 17 de junio de 2016).

Los aspectos espirituales de *Ramadán* son de suma importancia para los musulmanes. Se dice que durante este mes, las puertas del cielo están abiertas, las puertas del infierno están cerradas y todos los demonios están encadenados, lo que significa que si la gente se esfuerza para acercarse a Dios a través de la oración y la contemplación, cosecharán sólo cosas buenas. Pero el esfuerzo tiene que ser hecho, con una intención sincera. Este esfuerzo espiritual es entendido bajo el término *yihad*, que significa esforzarse para vencerse a uno mismo y convertirse en un mejor ser humano. Al considerar el lado espiritual de *Ramadán*, debemos tomar en cuenta tres conceptos éticos: *Iman*, *Islam* y *Taqua*, este último es clave en el *yihad* espiritual de *ramadán*. La etimología de estos términos es importante para entender su significado. El término *iman* se puede traducir como creencia o creer, que proviene de la raíz árabe a-m-n, ‘estar en paz con uno mismo’, por lo que el significado principal de este término es ‘paz’ y ‘seguridad’. *Iman* también puede entenderse como doxa, una creencia común, una opinión general. El término *Islam* procede de la raíz árabe s-l-m, ‘estar seguro’, ‘totalidad’, e ‘integral’. La palabra *Salam* ‘paz’ se origina de esta misma raíz. Mientras que *Iman* es un término subjetivo, "fe interna", el Islam es un término objetivo, es la agencia y la objetivación del *Iman*. El Islam implica la realización activa de fe (doxa) y se entiende por tanto como praxis. En este sentido, el islam es la reificación del iman, que puede ser visto como un proyecto espiritual individual o un proyecto político, por ejemplo, mediante la construcción de un sistema de gobierno de la doxa islámica, a través de una comunidad de creyentes, la *ummah* (F. Rahman 1983). Uno de los conceptos éticos más importantes y centrales relacionados con el *Ramadán* y el islam es *taqua*, que se deriva de la raíz árabe w-q-y, que significa proteger, preservar. Se traduce comúnmente como ‘temor a Dios’ o ‘piedad’.

Cuando se comparan los significados básicos de estos tres conceptos, una fuerte afinidad semántica puede verse: ‘paz’, ‘seguridad’ y ‘protección’ es la relación etimológica común.

La participación ritual durante la práctica del *ramadán* también puede ser conceptualizada con el trabajo de Turner (1988) y Van Gennep (2008). Antes del inicio del ayuno, los musulmanes nos hemos preparado espiritualmente para su inicio, realizando una intención sincera y pidiéndole a Dios fortaleza para enfrentar el hambre, la sed y el sueño. Durante el mes de *Ramadán*, la primera oración del día, *salatul fajr*, simboliza la separación de los ritmos de la vida ordinaria, y como practicantes esperamos sumergirnos en una práctica religiosa piadosa, con el cumplimiento de las oraciones obligatorias y voluntarias, acompañada de la lectura y recitación del Corán. Durante el mes de ayuno y el *iftar* (rompimiento comunitario del ayuno) durante todas las noches los vínculos sociales y espirituales se hacen más fuertes y la sensación de *communitas* se vuelve más intensa. Es admirable que este proceso ritual es celebrado al mismo tiempo por millones de musulmanes alrededor del mundo, con objetivos y metas comunes, la comunidad supranacional, la *ummah*, se encuentra estrechamente vinculada durante este mes.

Sin embargo que los efectos del *ramadán* se experimentan a nivel personal, varios anhelos comunes se expresan. Muchos musulmanes vemos al mes de *Ramadán* como una bendición, como un regalo que Dios nos ofrece y como una oportunidad para convertirnos en mejores musulmanes. *Ramadán* es una valiosa oportunidad para profundizar y desplegar el *taqua* (la conciencia de Dios) en nuestras vidas. Para interiorizar lo que es bueno y para realizar obras de bien. Durante el *ramadán*, los creyentes intentamos tomar conciencia de la situación de nuestra mente y nuestro cuerpo; así como también nos fijamos en las necesidades materiales y espirituales de otras personas. Este mes es muy importante para purificar nuestro cuerpo y nuestra alma, para mejorar los aspectos positivos de las relaciones sociales y acercarnos más a Dios. Tratamos de esforzarnos para mejorar de manera individual, espiritual y social y meditamos sobre el significado de la relación entre las personas y la sociedad, entre el uno y el todo.

Algunos jóvenes de la comunidad me dijeron que *ramadán* les resultaba parecido a ‘reiniciar’ un computador, a empezar de cero una nueva vida. Todos mis interlocutores estuvieron de acuerdo en que *ramadán* es un momento de regeneración de los valores suspendidos u olvidados, que se activan a través de la oración y una conducta correcta. Muchos de mis

hermanos musulmanes dijeron que el islam va más allá de una simple y llana escritura o de un conjunto de normas, es una forma de ser y actuar coherentemente y que la oración sería inútil si el corazón no está involucrado.

En algunas conversaciones en las que participé, el imam habló de la importancia de ser honesto en las intenciones. Aunque sólo Aláh puede evaluar la sinceridad de sus creyentes me pregunté ¿cuán sincero puedo ser en medio de las cosas materiales que tranquilizan mi ego?

No estoy seguro si mis hermanos musulmanes comparten conmigo esta inquietud, que toma la forma de un auto cuestionamiento y una crítica personal. La ansiedad más visible que puedo observar en la comunidad se refiere a no ayunar. Algunos musulmanes en Quito no ayunan en absoluto porque están enfermos o porque tienen que trabajar en condiciones difíciles, como por ejemplo caminando por las calles llevando mercadería de uno a otro lugar bajo un sol abrasador.

Vivir con la culpabilidad de esta decisión a costas involucra también ofrecer un rostro visible a la comunidad. En la medida que el ayuno es un ritual que prueba ante los demás musulmanes nuestra fortaleza moral y espiritual, quienes comen, beben o fuman durante el día son vistos con desprecio aun cuando pudieran ofrecer excusas válidas, diciendo por ejemplo: ‘quiero ayunar pero no puedo porque...’ algunos simplemente prefieren mentir antes que someterse al menosprecio del grupo.

4.3. La celebración del *Eid al Fitr*

La mezquita Assalam se plantea como un lugar en que se recrean prácticas religiosas y culturales desde el desarraigo. En esta parte también exploro cómo la oración comunitaria del *Eid al Fitr* se convierte en un espacio en el que los musulmanes definimos y negociamos las prácticas religiosas cuando participamos junto a musulmanes de diversas etnias. Como Oestergaard (2009) sugiere, la oración y las apariencias externas, tales como la forma de vestir, se pueden utilizar para posicionarse en relación a los demás en el medio musulmán. Usar barba o no, o la manera como las mujeres musulmanas visten siempre se utiliza como un marcador para posicionarse en relación a otros musulmanes.

La oración del *Eid al Fitr* es un evento muy especial en que la comunidad se junta muestra su identidad en pleno. Es un espacio en el que se cuestionan y yuxtaponen formas particulares de rezar, de los distintos grupos étnicos, contra la forma definida por el centro islámico. Lo que parece adecuado bajo el entendimiento de los distintos grupos étnicos se modifica en conformidad con los hadices y la *Sharíah*.

En un contexto transnacional y de desarraigo significa negociar el tiempo y el espacio dentro de la sociedad de acogida, sobretodo cuando la oración coincide entresemana cuando la mayoría de la gente debe ir al trabajo o a sus lugares de estudio. Así por ejemplo, solicité aquel día permiso en mi empleo para acudir a la celebración, mientras que otros de mis hermanos musulmanes requirieron a sus empleadores vacaciones adelantadas.

El *Eid al Fitr* es la fiesta por la terminación del ayuno obligatorio de *Ramadán*. La mañana empieza con la oración comunitaria dentro de la mezquita. Llegué aquel día a las siete de la mañana. Algunas personas que no habían realizado el wudú (ablución) previamente en sus casas, acudían presurosos a los *muadhas* (lavatorios) para cumplir con este mandato. Aquel día la mezquita parecía reventar, muchas personas que no acostumbran acudir con frecuencia asistieron y pude distinguir fácilmente el origen étnico a través de sus atuendos: afganos con batas cortas y chalecos llenos de pedrerías, árabes con túnicas blancas y coronados con taquiyas (gorros), de igual color, alguno que otro también usaba una kefiya (pañuelo) de color rojo o negro, característico de Arabia Saudita y Palestina respectivamente. Los conversos en cambio vestíamos de traje y corbata y apenas nos habíamos acomodado la tradicional taquiya.

La finalización del *Ramadán* coincidió este año con las vacaciones escolares, algunos padres llegaron vestidos con (*thaubs*) túnicas, al igual que sus hijos varones; las mujeres y las niñas acudieron cubiertas con *yilbabs* (vestidos), y *hiyabs* (velos). Tan sólo unos pocos hombres lucían barba larga, mientras que el resto, al parecer, habíamos afeitado nuestros rostros muy temprano. Observé como decenas de personas llegaron a la mezquita aquel miércoles en la mañana.

El *salat* del *Eid al Fitr* estaba a punto de iniciar y nos dispusimos de pie frente a la Quibla. La oración inició cuando escuchamos al imam pronunciar el *takbir* y *Al Fatiha* y a continuación el sermón:

Queridos hermanos y hermanas en Islam seamos siempre temerosos de Aláh

Estamos en un gran día de fiesta, el *Salat el Eid* es un *wayib* (obligación), de acuerdo a la gran mayoría de los sabios del islam. Es un *shair* (signo) del islam, de que la comunidad islámica está presente, de que estamos reviviendo las glorificaciones a Aláh, Todopoderoso y Creador, de acuerdo a como Él había prescrito al profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Dios estén con él). Cuando el profeta arribó a Medina los, *ansar* (anfitriones) de Medina solían celebrar otras dos días de fiesta, pero el profeta Muhammad determinó que los musulmanes solo celebremos dos fiestas religiosas, el *Eid al Fitr* y el *Eid al Adha*, fiestas de regocijo. A diferencia de otras fiestas, en otras partes del mundo en que se celebra el día del árbol, del planeta, de la piedra, los musulmanes tenemos dos fiestas de alabanza, de glorificación a Aláh, de agradecimiento por habernos traído durante el mes de *Ramadán* en una forma correcta, tratando de reactivar nuestra religiosidad. Durante este mes hemos hecho *taubha* (retorno a Aláh), *istigfar* (pedir perdón), *ibada* (actos de adoración), *salat* (rezo), *tajayud* (oraciones voluntarias), *quiam* (rezar por las noches voluntariamente), lectura del Corán, *sadaqah* (limosna), *ojua*, todo eso en forma de *ibada*, de adoración y debemos pedir a Aláh que acepte nuestro esfuerzo. Como Ibrahim (la paz sea con él) cuando construyó el Kaaba, pidió que Aláh le acepte, que Aláh *yataqabal*. No es el hecho nada más de haber en este caso ayunado. Hemos hecho grandes esfuerzos, coordinaciones increíbles, con mucho orden y disciplina y todos hemos venido a cumplir *alhamdulillah* (gracias a Dios) nuestros actos de una mejor forma, nuestro *salat*, nuestro wudú,

Inna ma yataqabal lahu minal mutaquin

Ciertamente a quien Aláh le acepta, es de los que ha alcanzado el taqa (temor a Dios)

Este mes de *Ramadán* hemos realizado acciones buenas, que nos lleva a reentrenarnos en el amor, en la esperanza y en el temor. Debemos ser optimistas, insha Aláh, que Aláh nos acepte, sí, pero debemos pedirle, Aláh *yataqabal* (que Aláh nos acepte). Siempre debe haber una relación simbiótica entre la esperanza y la posibilidad de que nuestras obras vayan o no a ser aceptadas. No es una actitud correcta del creyente creer que por hacer *ibada*, por hacer una noche de oración, creer que Aláh tiene la obligación de aceptar (nuestras obras).

Debemos ser optimistas. Es una ocasión propicia para decir a la persona que quieren, que la quieren, a la persona que aman, que la aman, expresar sus sentimientos, hablar, decir a otros lo que sienten.

Ahora nos sentimos vivos. *We are spiritual alive*. Después de haber hecho el ayuno de *Ramadán*, hemos mejorando nuestra resistencia ante Satanás, contra nuestro *nafs* (ego), antes de la llegada de *Ramadán* debíamos haber hecho una concientización para ver cómo estaba nuestro *imán* (fe) y evaluar cómo está ahora, espero que mucho mejor en muchos grados de elevación y debemos tratar de mantenernos en un nivel aceptable. Este esfuerzo que hemos hecho, extendiendo nuestro *rukuu*, nuestro *suyud*, aumentando nuestro *ibada*, debemos mantener de forma constante durante los siguientes 11 meses. Seamos siervos que adoran Aláh todo el tiempo y no solo durante *Ramadán*, debemos estar cerca de la comunidad, no nos aparezcamos por la mezquita solo una vez al año. ¿Para cuantos de nosotros puede ser esta la última vez que vimos *Ramadán*? Debemos ser constantes hasta que llegue la certeza, el *yaquin*, es decir la muerte.

Dohá (súplica intermedia)

Queridos hermanos y hermanas

Hoy nos hemos puesto de gala, nos hemos puesto nuestra mejor ropa, hemos desayunado, pagado el *zakat al fitr*, realizado *takbir* (glorificación a Dios). Reconocemos que Aláh ha creado los cielos y la tierra con un propósito y Aláh ha hecho que *shahru* (mes) *Ramadán* tenga el propósito de habernos purificado. Debemos exhortarnos al amor, al perdón, al arrepentimiento y a las buenas acciones. Debemos limpiar nuestro corazón antes que nos llegue la muerte.

Recordemos que en la sunna del profeta constaban los seis días blancos de ayuno del mes de shawal. Recordemos que cada día de ayuno de *Ramadán* equivale a 10 días, en total serían 300 días y si ayunamos los seis días de shawal tenemos la misma recompensa, al final habremos ayunado por la recompensa de un año entero.

Recordemos que hace pocos meses tuvimos un recordatorio muy fuerte, un *wake up*, un terremoto en la zona costera de nuestro país. Acudimos y debo agradecer también la ayuda de los hermanos que nos acompañaron para brindar ayuda a la gente afectada por este terremoto. Debemos agradecer que estamos con gracia de Aláh, vivos, adorando, haciendo acciones de bien y debemos continuar nuestro beneplácito para con las leyes de Aláh, debemos seguir aunando esfuerzos y hacer un *dohá* (súplica) especial para que Aláh nos facilite la construir una edificación grande, ampliar nuestra mezquita, las paredes ya no se bastan. Hace 23 años fuimos 9 personas las que empezamos esta misión del centro islámico, hoy día no nos abastecemos, tenemos que seguir ensanchándonos.

Estamos en una tierra fértil, los musulmanes pueden hacer su *salat* sin el temor de ser detenidos por un agente del gobierno, aquí debemos apreciar lo que nos da nuestro país el Ecuador y debemos tratar de sacar adelante nuestros derechos.

También necesitamos un nuevo cementerio. Hace 23 años, 2 o 3 personas de las aquí presentes tuvieron la idea de hacer un *maqbara* (cementerio), y en ese tiempo se alcanzó con esfuerzos locales 47 puestos dobles, de los cuales habiendo hecho el último entierro hace apenas unos días, la semana pasada nos queda 7 puestos. Es una obligación de la comunidad tratar de comprar un terreno adecuado para poder enterrar a los musulmanes. No sabemos lo que nos depara el día de mañana, pero seamos siempre optimistas.

También pedimos a Alá subhanataalah que resuelva los problemas que pasan en los países de mayoría islámica, que nos afecta a todos, este año y en este mes de *Ramadán* han sido difíciles en relación a años anteriores en cuanto se refiere a sucesos negativos, en 47 países de mayoría musulmana.

Doha (súplica)

Al final de la oración y del *khutba* todos nosotros nos dimos la mano y nos abrazamos mientras decíamos *Eid Mubarak* (feliz fiesta). Y a continuación nos dispusimos a desayunar, sería la primera vez luego de un mes que el desayuno ocurría en la mañana. Sobre una mesa junto al jardín se habían colocado infinidad de alimentos: empanadas cubiertas con miel, huevos revueltos con especias, leche, jugo, hummus y pasteles de diverso tipo.

De la habitación femenina pronto empezaron a salir niños con juguetes en sus manos. Es una costumbre obsequiarlos en la festividad del *Eid al Fitr*. Terminado el desayuno algunos musulmanes celebraron el Eid entre amigos, mientras que otros celebraron en familia.

La oración comunitaria en un evento como *Eid al Fitr*, se ha convertido en un escenario para impartir las prácticas religiosas y tradiciones para una nueva generación, así como para la afirmación del yo moral. Para ser un buen musulmán y para conducir a las nuevas generaciones a ser buenos musulmanes debemos negociar en el contexto actual de la migración, hacer frente a la sociedad en general y enlazar a una comunidad musulmana multiétnica. En este caso *Eid al Fitr* adquiere nuevos significados dentro de entorno transnacional. La celebración de *Eid al Fitr* no significa simplemente continuar con el pasado.

Significa también (re)difundir el ritual dentro de la restricción de un marco transnacional. Además, la oración comunitaria es un escenario en el que las tradiciones arraigadas culturalmente se enfrentan a la comprensión de que hay otras maneras de practicar el islam. Y entonces cabe preguntar ¿qué formas rituales son más apropiadas y correctas? ¿Qué formas de vestir son más apropiadas para los musulmanes? ¿Utilizar un vestido corto o uno largo? ¿Utilizar o no el gorro musulmán? ¿Lucir o no barba? De hecho, el ritual se ha convertido en un espacio en el que las interpretaciones tradicionales y globales del islam chocan entre sí, donde se negocian las creencias y prácticas, donde se definen y redefinen. Entonces se vislumbran los intentos por trazar e intentar atravesar fronteras aparentemente gruesas e impenetrables entre nuestra forma de ser musulmanes y las formas culturales de otros musulmanes. Algunos se han refugiado en sus viejas o tradicionales maneras de practicar el islam mientras que otros se han adaptado a las formas de una comunidad más grande.

Los musulmanes alternamos, a través de nuestras prácticas religiosas, entre lo profano y lo sagrado. *Ramadán* representa un espacio-tiempo especial en donde se puede observar de manera más intensa esta transición. He tratado de mostrar cómo los musulmanes intentamos realizar un *yihad* (esfuerzo) para mejorar nuestra espiritualidad individual y social, establecer lazos de solidaridad y acercarnos a Dios.

Muchos musulmanes de diferentes partes del mundo y de diferentes orígenes religiosos han hecho del Ecuador y de la mezquita Assalam un ‘hogar lejos de casa’ en las últimas décadas. Aunque los musulmanes extranjeros son numéricamente superiores a los conversos, la realidad es que los musulmanes que acuden a la mezquita Assalam conviven dentro de una comunidad musulmana multiétnica que hace frente a una sociedad de acogida de no musulmanes.

Se hace evidente que los musulmanes nos preocupamos por practicar la piedad a través del esfuerzo para mejorarnos a nosotros mismos en términos de comprensión y práctica de los principios islámicos en medio de múltiples discursos y prácticas islámicas que se encuentran al alcance de las manos. El punto clave es que hemos tenido que tratar con múltiples mundos, con infinidad de interpretaciones culturales y personales.

El *salat* individual o comunitario en un evento como el *Eid el Fitr*, la forma de vestir, las clases de los días sábados, la lectura y el aprendizaje de los significados del Corán se han convertido en plataformas para impartir las prácticas religiosas y tradiciones para una nueva generación, así como para afirmar el propio yo moral.

Mi trabajo de campo también muestra la idealización de un pasado cultural esplendoroso, que se contrapone a la agencia individual y colectiva de una congregación islámica múltiple, que observa el surgimiento de una multiplicidad de voces, en que los musulmanes tratamos de generar interpretaciones de creencias y prácticas de acuerdo al contexto en el que nos desenvolvemos.

Para mi sorpresa algunos de mis interlocutores sostuvieron que la mayor amenaza, para una correcta práctica del islam, se encuentra dentro de la propia comunidad musulmana a partir de diversas interpretaciones religiosas y niveles de piedad, aunque por supuesto, el entorno secular plantea también muchos retos.

Los resultados obtenidos confirman las fluctuaciones entre la similitud y la diferencia de múltiples significados de las creencias y prácticas religiosas. Las continuas negociaciones de estos acuerdos reflejan que el espacio social transnacional es fluido por naturaleza. Al migrar a este país los musulmanes extranjeros tiene la oportunidad de interactuar con los musulmanes de diferentes partes del mundo y se vuelven más conscientes de las múltiples realidades del islam, así como los valores diferentes de los no musulmanes. Esto nos lleva a reflexionar sobre las formas en que entienden el Islam y practican la religión en su país de origen y cómo pueden negociar de la mejor manera posible para vivir en una sociedad no musulmana. En este sentido los musulmanes podemos hacernos tres tipos de preguntas: ¿Cuál es mi religión? ¿Por qué es importante en mi vida? Y lo que considero es lo más importante para mis interlocutores: ¿De qué manera mis creencias y mi forma de actuar me ubican como musulmán? Las respuestas a estas preguntas establecen discursos y prácticas en las actividades cotidianas, en las relaciones con una comunidad musulmana multiétnica y la sociedad no musulmana en general, y en la forma en que percibimos y negociamos con los desafíos a los que debemos enfrentarnos.

Conclusiones

He mostrado en esta tesis que el islam se aprende a través de interpretaciones, explicaciones y experiencias, lo que llamamos narrativas, o más precisamente narrativas intersubjetivas. Esto es diferente a decir que el islam no existe sin un contexto determinado.

Frente al vacío que produce la modernidad tardía, junto a procesos de secularización excluyentes, e incluso frente a procesos de homogeneidad hegemónicos, que invisibilizan y pretenden anular la diversidad, los musulmanes planteamos la construcción de una identidad propia que sobrepasa incluso los cánones religiosos.

La identidad como categoría histórica evoluciona y cambia jamás podrá ser una esencia inmutable, convergerán factores pasados, presentes y futuros, internos y externos que se adaptan a circunstancias históricas. De la misma forma que no podemos negar los referentes religiosos en la construcción de una identidad islámica tampoco podemos negar la adscripción a un sinnúmero de pertenencias identitarias que nos permiten pensarnos a la vez como musulmanes, ecuatorianos o latinoamericanos.

La construcción de nuestra identidad islámica se produce a partir de procesos simbólicos e imaginarios, en los que el asocianismo nos revela imágenes colectivas de carácter positivo que afirman nuestra conciencia individual y nos impulsa a revelarla en el lugar sagrado de la mezquita y aún más en el espacio público. Nuestra afirmación como musulmanes nos permite a la vez determinar la forma en la que nos relacionamos entre musulmanes de distintos orígenes geográficos, en cómo organizamos y nos ubicamos en el espacio y en la manera que establecemos redes sociales.

Creo que las definiciones émic son la base del análisis étic, y no al revés. Varisco (2005), ha adoptado una posición definitivamente antiesencialista, recordándonos que una definición del islam tendría poco valor para los antropólogos, porque es lo que hacemos los musulmanes y por qué lo hacemos de distintas maneras lo que es relevante. Definitivamente podemos reconsiderar el islam no como una tradición, sino más bien como una serie de narrativas derivadas de las diferentes formas de sentirnos musulmanes.

La identidad es una máquina imaginaria que da sentido y proporciona un sentido de unidad con el yo autobiográfico. Es un proceso afectado por las emociones y los sentimientos, por la

relación con el medio ambiente. Los antropólogos deberían centrarse más en la sensación de ser, cómo se forma, y las formas en las que se expresa y se mantiene la identidad.

Es importante reconocer cómo cada persona se define a sí misma. Sin embargo, también es cierto que hasta ahora no he encontrado musulmanes diciendo 'yo no soy musulmán', a pesar de que no respeten el código de conducta que la gente espera, como por ejemplo no beber alcohol, asistir los viernes a la mezquita, ayunar en *Ramadán*, pagar la limosna; entonces me hago la pregunta ¿en realidad son musulmanes? Por supuesto que lo son, porque sienten que son musulmanes.

Durante mi investigación, he recogido pruebas de divisiones culturales dentro de la comunidad que asiste a la mezquita Assalam. La *umma*, como una entidad real no existe. Hay una distancia enorme entre el 'deber ser' y el 'ser', entre las expectativas positivas y la realidad fáctica. De todos modos podemos decir que la *umma* es una comunidad de sentimientos, en base a un formato religioso, que se caracteriza por una ética básica compartida en base a la creencia en un solo Dios, y expresado a través de un carisma difuso.

Hemos visto cómo los inmigrantes musulmanes pueden eliminar la sensación de inseguridad al estar lejos de su tierra natal y poco a poco pueden ver a occidente como un nuevo hogar. El nomos occidental se convierte en legible para ellos o también pueden introducir un nuevo nomos islámico. En todo caso ambas posibilidades pueden converger. La transición cultural de inmigrantes a ciudadanos, de ser 'en' a ser 'de' Occidente es posible gracias a una internalización gradual del hábitat occidental.

La conversión religiosa que ha dado nuevos sentidos a la existencia individual ante necesidades insatisfechas permite ahora una autopercepción y autovaloración positiva, se deja atrás el viejo yo y se participa de manera activa en rituales y actividades llenos de sentido.

Los musulmanes inmigrantes y los conversos concordamos en que la práctica del islam es un proceso extenuante, sobretudo la oración, que toma un cariz importante en los espacios públicos como la calle, el trabajo, el colegio, la universidad, en los cuales el aislamiento devela la fragilidad del creyente. De acuerdo a esto "los habitantes de otras regiones incorporan a las grandes ciudades lenguas, comportamientos y estructuras espaciales surgidos de culturas diferentes" (García Canclini 2005, 18).

Las mezquitas son expresiones de la identidad colectiva de los musulmanes y es un espacio muy importante para la conformación de la comunidad musulmana. En estos espacios se pueden observar las trayectorias migratorias y cómo se reconstruye el orden social proveniente de la sociedad de origen en la sociedad de acogida. Una de las principales funciones es marcar el nuevo tiempo y espacio, siguiendo la *Sharíah*. A falta de las redes familiares y de un grupo étnico importante en términos demográficos y económicos las actividades colectivas de la comunidad musulmana proporcionan el espacio para la afirmación de una identidad religiosa.

En la modernidad tardía que ha “de-construido los sistemas tradicionales del creer” (D. Hervieu-Léger 1993), en términos del rompimiento del monopolio religioso institucionalizado, se observa la aparición de una agencia individual y colectiva de carácter performativo, un “re-encantamiento del mundo”, que resignifica y legitima la experiencia de pertenencia religiosa en una estructura institucional flexibilizada en un contexto marcado por la desterritorialización, reterritorialización y las múltiples fronteras en el que nos desenvolvemos los musulmanes.

A menudo la respuesta superficial a la pregunta ¿qué hace a una persona un musulmán? apuntan a las formas externas de su corporalidad, acaso lucir taquiya (gorro) o barba larga. No obstante testificar que sólo hay un Dios, realizar el *salat*, entregar la limosna, ayunar, peregrinar podrían ser maneras culturales de adscripción religiosa no transforma realmente a una persona en un musulmán. Considero en cambio que una persona es un musulmán porque se siente como tal; y, que otros, musulmanes o no le reconozcan como tal.

Estoy consciente de la limitación de mi aporte con esta investigación pero considero que puede ser el inicio hacia la profundización de otros estudios relacionados con el género, los marcadores territoriales y la manera en que asumimos nuestra corporalidad los musulmanes en occidente.

Finalmente, quiero apuntar que la importancia de este proyecto yace en explorar la *communitas* en la antropología desde un contexto de un mundo en conflicto. En un blog el antropólogo Paul Stoller (2016) señala que la *communitas* sirve de ‘tónico’ para vivir bien en un mundo enfermo y perverso. En Ecuador este tema es muy relevante porque no se puede legislar ni crear *communitas* desde el Estado. La *communitas* y la felicidad solo se alcanzan en la vida colectiva y ritual de una comunidad, como lo hemos logrado en nuestra Mezquita,

definitivamente no es una vida perfecta pero es una vida de mucho significado y apoyo mutuo.

Anexos

La realización de la oración

Las oraciones son una combinación de recitaciones coránicas y movimientos corporales cambiantes que implican verticalidad, genuflexión, asentamiento y postración. Cada uno de estos ciclos constituye una unidad de oración o rakaat. Las oraciones diarias obligatorias varían en el número de rakaats según la siguiente descripción:

La primera oración, *fayr*, ocurre tiempo antes de la salida del sol y está compuesta de cuatro rakaats, el primer par corresponde a la costumbre adoptada por el profeta, sunna, y el segundo par a la oración obligatoria, *fard*.

La segunda oración, *dohor*, empieza pasado el mediodía, después que el sol haya alcanzado su cenit. Se compone de diez ciclos, los dos primeros pares corresponden a la sunna, seguida por cuatro rakaats, *fard*; y, otro par que corresponde a la sunna.

La tercer oración, *asr*, o rezo de la media tarde, consiste en ocho ciclos, dos pares de sunna, seguida de un grupo de cuatro rakaats correspondientes al *fard*.

La cuarta oración, *magrib*, se realiza cuando el sol se ha ocultado. Consiste en cinco ciclos. Tres rakaats del rezo obligatorio, *fard*, y el par que corresponde a la sunna.

El quinto y último rezo, *ischa*, es la oración de la noche. Consiste en diez ciclos; los dos primeros pares corresponden a la sunna, seguida de cuatro rakaats, que corresponden al *fard*, a continuación un par que componen la sunna. También se acostumbra realizar en este rezo una oración voluntaria *witr* y consiste en una o tres rakaats.

El *salat* siempre debe ir precedido de un lavado ritual que se conoce como wudú, ablución menor o lavado parcial del cuerpo, para el día viernes se recomienda el gusl, ablución mayor o baño completo. La palabra wudú significa purificar e implica el lavado corporal parcial de la siguiente manera:

- 1 Se comienza diciendo:
Bismilahi arahmani arahim
(En el nombre de Dios, el más clemente y misericordioso)
- 2 Debemos lavarnos las manos hasta la altura de las muñecas,

- tres veces
- 3 Enjuagarse la boca con agua, tres veces
 - 4 Enjuagarnos los orificios de la nariz con agua, tres veces
 - 5 Lavarnos la cara desde el borde del cabello hasta la barbilla y de oreja a oreja, tres veces
 - 6 Lavarnos los brazos hasta la altura de los codos, comenzando por el lado derecho, tres veces
 - 7 Pasarnos las manos húmedas por el cabello, una vez
 - 8 Limpiarnos las orejas, utilizando los dedos húmedos
 - 9 Limpiarnos desde la nuca hasta el cuello con el dorso de las manos mojadas
 - 10 Lavarnos los pies hasta los tobillos, comenzando por el pie derecho, tres veces
 - 11 Terminamos diciendo ashadu anla ilaha ila lahu wahdahu la sharika lahu wa ashadu anna Muhammadan ‘abduhu wa rasuluhu (testifico que no hay otra divinidad excepto Dios y testifico que Muhammad es Su siervo y mensajero)

Si no hay agua disponible o escasea podemos utilizar tierra limpia, a esta purificación se la denomina tayamun. El Gusl se acostumbra realizarlo para eliminar impurezas mayores como por ejemplo las provocadas al mantener relaciones sexuales conyugales, por la menstruación o por contacto directo con sangre.

Lista de Referencias

- Abélés, Marc. 1997. «La Antropología Política; nuevos objetivos, nuevos objetos». *Revista Internacional de Ciencias Sociales*.
- Affaya, Mohammed Nouredine. 2003. «La confianza y el cambio del paradigma migratorio». *CIDOB d'Afers Internacionals*, nº 61-62: 101-116.
- Affaya, Nouredine. 2008. «Las paradojas de los fuera-límites». *CIDOB d'AFERS*: 93-107.
- Ahmed, Akbar. 2010. «Muslims converts: shame and honor in a time of excess». *Journey into America: the challenge of Islam*: 303-353.
- Akmir, Abdeluahed (coordinador). 2009. *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración*. Madrid: Siglo XXI.
- Anderson, Bénédicte. 1993. *Comunidades Imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity*. Baltimore: John Hopkins University.
- Asad, Talal. 1986. «The idea of anthropology of Islam». *Ocasional Papers Series*: 1-23.
- Balibar, Etienne. 2004. *We, the People of Europe?: Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton University Press.
- Barth, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, Roland. 1987. *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Zygmunt. 2002. *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Berger, Peter. 1999. *El Dosel Sagrado. Elementos para una Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *La Dominación Masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bowie, Fiona. 2006. *The Anthropology of Religion*. USA: Blackwell Publishing.
- Burguess, Edward. 1999. «La comunidad urbana como modelo espacial y orden social». En *La ciudad y otros ensayos de Ecología Urbana*, de Edward Burgess, 90-139.
- Carozzi, María Julia, y Alejandro Frigerio. 1994. «Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos, perspectiva métodos y hallazgos». En *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, de María Julia Carozzi y Alejandro Frigerio, 17-53. Buenos Aires: CEAL.
- Centro Islámico del Ecuador. 2015. «Nuestra Organización». Acceso el 20 de diciembre de 2015. <http://www.centroislamico.org/nosotros>.

- Corrigan, Philip, y Derek Sayer. 2007. «El gran arco del Estado inglés». En *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, de María Lagos y Pamela Callas comp., 39-116. La Paz: NNUU.
- Cucó, Josepa. 2004. *Antropología Urbana*. Barcelona: Ariel.
- _____. 2004. «Los laboratorios de lo global». En *Antropología Urbana*, de Josepa Cucó, 81-114. Barcelona: Ariel.
- de Galember, Claire. 2007. «Dimensiones del pluralismo religioso». *CIDOB d'AFERS*: 111-136.
- Díaz Bretones, Francisco, y José María González González. 2011. «Identidad y migración: la formación de nuevas identidades transculturales». En *La Identidad Nacional. Sus fuentes Plurales de Cosntrucción*, de Hernán Cappello y Marco Recio, 137-164. México: Plaza y Valdés.
- Durkheim, Emile. 1995. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- _____. 1978. *The Division of Labor in Society*. New York: Simon and Schuster.
- Eliade, Mircea. 1959. *Lo Sagrado y lo profano*. Orlando: Harcourt.
- El-Zayn, Abdul Hamid. 1977. «Beyond ideology and theology: The search for the Anthropology of Islam». *Annual Review of Anthropology*: 227-254.
- Escobar, Arturo. 2007. *La Invención del Tercer Mundo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- Ewing, Chaterine. 1990. «The Illusion of Wholeness: Culture, Self and the experience of Inconsistency». *Ethos*, nº 18: 251-278.
- Foucault, Michel. 1999. *La Historia de la Sexualidad*. Vol. I. México: Siglo XXI.
- _____. 2008. *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós Ibérica S.A.
- García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- _____. 2005. «La antropología en México y la cuestión urbana». En *La Antropología Urbana en México*, de Néstor García Canclini, 11-29. México: Fondo de Cultura Económica.
- García, Noelia. 2013. «La autoetnografía. Una experiencia de corporalidad en la investigación sociológica». *VII Jornadas de Jóvenes Investigadores*. Córdoba: Universidad Villa María: 1-12.
- Geertz, Clifford. 1968. *Islam Observado: Desarrollo Religioso en Marruecos e Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.

- _____. 1993. «Religion as a cultural system». En *The interpretation of cultures: selected essays*, de Clifford Geertz, 87-125. Fontana Press.
- Ghalioun, Burhan. 1997. «El islamismo como identidad política». *Afers Internacionals*: 59-76.
- Giddens, Anthony. 1997. «Vivir en una sociedad postradicional». En *Modernización Reflexiva, política, tradición y estética en el orden social moderno*, de Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash. Madrid: Alianza Universidad.
- Gilsenan, Michael. 2000. *Recognizing Islam : religion and society in the modern Middle East*. London: I.B. Tauris.
- Goffman, Erving. 2006. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Guha, Ranajit. 1998. *Dominance without Hegemony*. London: Harvard University Press.
- Halbwachs, Maurice. 2004. *Los marcos sociales de la Memoria*. México: Anthropos.
- _____. 2004. «Memoria Colectiva y Memoria Individual». En *Memoria Colectiva*, de Maurice Halbwachs, 25-88. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hannerz, Ulf. 1986. *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*. México: Fondo de Cultura.
- Hawting, Gerald. 2006. *The Development of Islamic Ritual*. Great Britain: Ashgate.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1993. *La religión a la memoria*. París: Cerf.
- _____. 1993. *La religion p ur memorie*. París: du Cerf.
- _____. 2005. *La religión hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Huntington, Samuel. 2001. *Choque de Civilizaciones y la Reconfiguración del Orden Mundial*. Buenos Aires: Paidós.
- INEC. Instituto Ecuatoriano de Estadísticas y Censos. 2012. «Estadísticas sobre religión». Acceso el 20 de diciembre de 2015.
http://www.inec.gob.ec/inec/index.php?option=com_content&view=article&id=513%3Ainec-presenta-por-primera-vez-estadisticas-sobre-religion&catid=56%3Adestacados&Itemid=3&lang=es
- Introvigne, Massimo. 2010. «El hecho de la conversión religiosa.» *Scripta Theologica*: 359-383.
- Jibaja, Bolívar. 2014. «Reseña: Derecho de fuga, migraciones, ciudadanía y globalización.» Reseña, Quito.
- Karam, John Tofik. 2011. «Historias musulmanas en América Latina» *Istor*: 22-43.

- Kentel, Ferhat. 2008. «Fronteras: transitoriedad y dinámicas interculturales.» *CIDOB d'AFERS*: 135-166.
- Kettani, Ali. 2000. «El Islam en América antes de Colón». Conferencia pronunciada en la Asociación de los churafa Kettani, en octubre de 2000.
- Khater, Akram Fouad. 2001. *Inventih home: Emigration, Gender and the Middle Class in Lebanon, 1870-1920*. Los Angeles: University of California.
- Kose, Ali. 1996. *Conversion to Islam: a study of native british converts*. New York: Keagan Paul International.
- Kose, Ali. 1999. «The journey from the secular to the sacred: experiences of native british converts to islam». *Social Compass* 46, nº 3: 301-312.
- Lacomba, Joan. 1996. «Identidad y religión en inmigración. A propósito de las estrategias de inserción de los musulmanes senegaleses». *Cuadernos de Trabajo Social*: 59-76.
- Lewis, Bernard. 1966. «Hadjdj». En *The encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill.
- Lipka, Michael, y Conrad Hackett. 2015. «Why Muslims Are The World'S Fastest-Growing Religious Group». *Pew Research Center*. Acceso el 16 de junio de 2016 <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/04/23/why-muslims-are-the-worlds-fastest-growing-religious-group/>.
- Lyotard, Jean-Francois. 1984. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Maalouf, Amin. 1998. *Identidades Asesinas*. Madrid: Alianza.
- Maffesoli, Michel. 2004. *El tiempo de las tribus*. México D.F.: Siglo XXI.
- Márques Perales, Ildfonso. 2015. «Los movimientos Sociales en la era de la globalización.» *Rcci.net*. Acceso el 15 de abril de 2015. <http://rcci.net/globalizacion/2004/fg411.htm>.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels. 1981. *Obras escogidas en tres tomos*. Vol. I. Moscú: Progreso.
- Maslow, Abraham. 1991. *Motivación y Personalidad*. Madrid: Ediciones Díaz de Santos S.A.
- Mauss, Marcel, y Julia Bucci. 2009. *Ensayo sobre el Don*. Madrid: Katz.
- Mezzadra, Sandro. 2005. *Derecho de Fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Montenegro, Silvia. 2015. «Formas de adhesión al Islam en Argentina. conversión, tradición, elección, reasunción y tránsito». *Horizonte*: 674-705.
- Núñez Sánchez, Jorge. 2004. «Inquisición y Diáspora Judía». *Cartilla de Divulgación Cultural*, nº 42: 15.

- Oestergaard, Kate. 2009. «The process of becoming Muslim: Ritualization and embodiment». *Journal of Ritual studies*: 1-13.
- Organización Islámica para América Latina. 2014. «Reseña Histórica». *Islamerica.Org.Ar*. Acceso el 15 de diciembre de 2015.
http://www.islamerica.org.ar/organizacion/resena_historica.html.
- Parsons, Talcott. 1968. *Sociología de la Religión y la Moral*. Buenos Aires: Paidós.
- Pérez, Yulianela. 2016. «El impacto de los árabes en las identidades latinoamericanas. Algunos puntos para el debate» ponencia presentada en el VI Congreso iberoamericano de Pensamiento. Holguín, Cuba 25-27 de octubre de 2010
- Pujadas, Joan. 1996. «Antropología Urbana». En *Ensayos de Antropología Urbana*, de Joan Pratt y Ángel Martínez, 241-255. Barcelona: Ariel.
- Quijano, Aníbal. 2006. «Don Quijote y los molinos de viento en América Latina». *Investigaciones Sociales UNMSM*: 347-368.
- Rahman, Fazlur. 1983. «Some key ethical concepts of the Qur'an». *The Journal of Religious Ethics*: 170-186.
- Rahman, Samia. 2010. «Young and muslim in Ecuador». *The Guardian*. Acceso el 12 de enero de 2015.
<https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2010/mar/23/muslims-ecuador>.
- Ramadan, Tariq. 2004. *Western muslims and the future of islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Rambo, Lewis. 1993. *Understanding religious conversion*. New York: Yale University Press.
- Rasse, Paul. 2006. *La recontre des mondes, diversité culturelle et communications*. París: Amand Colin.
- Religious Tolerance. 2016. «The religion of Islam». Acceso 16 de Junio de 2016.
<http://www.religioustolerance.org/islam.htm>.
- Roseberry, William. 2002. «Hegemonía y lenguaje contencioso.» En *Aspectos cotidianos de la formación del Estado: la revolución y negociación del mando en el México Moderno*, de Joseph Nugent, Daniel Nugent, Gilbert Joseph y comp., 213-226. México: ERA.
- Saíd, Edward. 1996. *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- _____. 2008. *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo.
- Saifullah-Khan. 1979. «Pakistanis and Social Stress: Mirpuris in Bradford» En *Minority Families in Britain: Support and Stress*, de Saifullah-Khan, 37-58. London: Macmillan.

- Schielke, Samuli. 2009. «Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration among young egyptians». *Journal of Religion in Africa*: 158-185.
- Schumann, Christoph. 2007. «A Muslim 'Diaspora' in the United States». *The Muslim World*: 11-32.
- Solé, Carlota, y Sónia Parella. 2004. «Identidad colectiva y ciudadanía europea». *Sociológica. Revista de Pensamiento Social*: 55-80.
- Stoller, Paul. 2016. *Edith Turner and the Anthropology of Collective Joy*. Acceso octubre de 2016. http://www.huffingtonpost.com/paul-stoller/edith-turner-and-the-anth_b_10692810.html.
- Taboada, Hernán. 2003. «Nuestra América y el Islam: la mirada en el Tercer Milenio». *Archipiélago* (Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México), n° 40.
- _____. 2009. «El Islam en América Latina, del siglo XX al XXI». *Estudios Latinoamericanos*: 88.
- Tarrés Chamorro, Sol. 1999. «Religiosidad musulmana en España: el *Ramadán* como tiempo festivo». *Zainak*, n° 18: 267-282.
- Taylor, Charles. 1996. *Fuentes del Yo*. Barcelona: Paidós.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2003. «La Antropología del Estado en la era de la Globalización». *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno*: 149-174.
- Turner, Edith. 2012. *Communitas: The Anthropology of Collective Joy*. Springer.
- Turner, Victor. 1974. «Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology.» *Rice Institute Pamphlet - Rice University Studies*: 53-92.
- _____. 1980. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- _____. 1988. *El Proceso Ritual, Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- _____. 2009. «El Centro está afuera: la jornada del peregrino». *Maguaré*: 15-64.
- Vacas, Juan. 2008. "La conversión y la mezquita: una etnografía sobre los conversos al islam en Ecuador". Tesis maestría, Universidad Católica del Ecuador.
- Vallverdú, Jaume. 2001. «Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad». *Gaceta de Antropología*: 1-10.
- Van Gennep, Arnold. 2008. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Varisco, Daniel Martin. 2005. *Islam Obscured: The rhetorical of Anthropological Representation*. New York: Palgrave macmillan.

Whitehouse, Harvey. 2004. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek: Altamira Press.

Winchester, Daniel. 2008. «Embodying the Faith. Religious Practice and the Making Moral Habitus». *Social Forces*: 1753-1780.

Zolberg , Aristide, y Long Litt Woon. 1999. «Why Islam Is Like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States». *Politics and Society*: 5-38.

Entrevistas

Suquillo, Juan. Director del Centro Islámico del Ecuador. 2016. Entrevista personal con el autor el 18 de mayo. Quito.

Salah. Comunidad musulmana del Ecuador. 2016. Entrevista personal con el autor el 01 de julio. Quito.

Abdulrahman. Comunidad musulmana del Ecuador. 2016. Entrevista personal con el autor el 01 de julio. Quito.

Musa. Comunidad musulmana del Ecuador. 2016. Entrevista personal con el autor el 17 de junio. Quito.

Khaled. Comunidad musulmana del Ecuador. 2016. Entrevista personal con el autor el 24 de junio. Quito.

Daud. Comunidad musulmana del Ecuador. 2016. Entrevista personal con el autor el 27 de mayo. Quito.

Saíd. Comunidad musulmana del Ecuador. 2016. Entrevista personal con el autor el 24 de junio. Quito.

Rashid. Comunidad musulmana del Ecuador. 2016. Entrevista personal con el autor el 17 de junio. Quito.

Harún. Comunidad musulmana del Ecuador. 2016. Entrevista personal con el autor el 22 de junio. Quito.

Bilal. Comunidad musulmana del Ecuador. 2016. Entrevista personal con el autor el 22 de junio. Quito.